ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

№ 3 (20), 2008

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

ТОПОС

Философско-культурологический журнал

ТОПОС №3 (20), 2008

ISSN 1815-0047

Журнал включен в международную базу данных
The Philosopher's Index

Редакционная коллегия

Е. В. Борисов, А. А. Горных, И. Н. Инишев,
А. В. Лаврухин, А. Р. Усманова, О. Н. Шпарага,
Т. В. Щитцова (гл. редактор)

Ученый секретарь
Ю. Бедаш

Научный совет	***Advisory Board***
Ю. Баранова	J. Baranova (Lithuania)
У. Броган	W. Brogan (USA)
Б. Вальденфельс	B. Waldenfels (Germany)
А. Ермоленко	A. Yermolenko (Ukraine)
Х. Р. Зепп	H. R. Sepp (Germany)
Д. Комель	D. Komel (Slovenia)
А. А. Михайлов	A. Mikhailov (Belarus)
В. И. Молчанов	V. Molchanov (Russia)
Дж. Саллис	J. Sallis (USA)
В. Н. Фурс	V. Fours (Belarus)
А. Хаардт	A. Haardt (Germany)

Адрес редколлегии:
journal.topos@ehu.lt

Информация о журнале размещена на сайте:
http://topos.ehu.lt

Адрес редакции и издателя:
Европейский гуманитарный университет
Tauro st. 12, LT-01114
Vilnius Lithuania
E-mail: office@ehu.lt

Формат 70x100 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 12,25. Тираж 300 экз.
Отпечатано: «Petro Ofsetas»
Žalgirio g. 90, LT-09303 Vilnius

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS

К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО, ИЛИ ОБ ЭСТЕТИЧЕСКИХ УСЛОВИЯХ СУЩЕСТВОВАНИЯ НЕТИРАНИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Ольга Шпарага*

Abstract

The focal point of the analysis in the present text is the *Nobel Lecture* (1987) by Josef Brodsky seen from the perspective of the philosophy of the public sphere, narrative action, and political judgment as it was developed by H. Arendt and critically reflected in the works of J. Habermas and S. Benhabib. As a result, a certain kind of «aesthetic conditions for existence of non-tyranny society» is being suggested with regard to the situation of the contemporary Belarus. Such conditions include participation of the unique *actors,* i. e. people who exercise their taste, equally and in the common cause with others, while the number of these actors can be unlimited, for their community is open for new people that began to develop their taste. The development of judgment involves belonging to the tradition as well as participation in the unique communication with other actors, equal and individualized as well as capable of taking into account the other's point of view.

Keywords: public sphere, art, narrative, agon, taste.

Ключевой импульс к написанию этого текста возник в холодном марте 2006, когда я – со знакомыми и совсем не знакомыми мне людьми – пережила опыт пребывания в публичном пространстве Плошчы.[1] Этот опыт связал воедино разрозненные мысли и темы, которые удалось объединить одной общей – темой генезиса, или происхождения, политического измерения моей индивидуальной и нашей коллективной жизни. Тогда, в публичном пространстве Плошчы, то есть в открытом и опасном для жизни диалоге граждан друг с другом, появился проблеск надежды на рождение политики как добровольного участия в общем деле. Так понятая политика могла бы стать альтернативой господствующему до сего дня в Беларуси пониманию политики как занятия отдельных людей, делающих всё возможное, чтобы к ним не примкнули новые участники, которые тоже начали бы действовать либо

* Ольга Шпарага – кандидат философских наук, доцент Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва), редактор сайта *Новая Эўропа* (http://n-europe.eu); olga.ariel@gmail.com.

смогли получить достоверную информацию о деятельности политиков и начали выносить о ней критические суждения.

Если следовать за английским политическим философом Исайей Берлиным, то область моих интересов можно обозначить «политической философией», которая, в его понимании, есть «этика применительно к обществу». Собственной сферой политической философии является политическое, к приведённому выше определению которого можно добавить идею Берлина о необходимости её этической оценки, т. е. оценки того, насколько принципиальной для этой открытой сферы является минимизация насилия.

Приведённое определение политического не имеет ничего общего с тем, как понимают политику в нашей стране. Искажённое понимание политики в Беларуси как грязной борьбы за власть и закрытого для других занятия небольшого числа людей, манипулятивными способами избранных на выборах и никак не подконтрольных обществу, стало вторым импульсом к написанию этого текста.

Наконец, в качестве третьего импульса можно назвать некогда прочтённый мною и никак не выходивший из головы текст Иосифа Бродского, в котором он, начиная говорить об искусстве и эстетике, завершает размышлениями о политике и человечности. Моё первое обращение к теме публичности[2] неожиданно натолкнуло на мысль и позволило сформулировать гипотезу, что Бродский создаёт своим текстом что-то вроде праобраза публичного пространства, откуда следует, что художественный текст может быть проводником политических трансформаций. И поскольку в Беларуси на сегодняшний день область искусства является одной из немногих, в которых можно отстаивать собственную автономию, я заключила, что анализ текста Бродского и обоснование правоты моей гипотезы могут стать полезными для сегодняшнего дня.

Параллельно у меня рождались новые темы и вопросы, вызванные дискуссиями с моими коллегами и студентами. Как я надеюсь, они не смогут отвлечь читателя от центрального вопроса – о происхождении *политического* в обществе, не знающем опыта публичной жизни.

1. Нарратив и агон (Арендт и Бенхабиб)

Один из центральных пунктов критики Сейлой Бенхабиб концепции *публичной сферы* Ханны Арендт[3] касается отсутствия у Арендт чёткого различения между философско-онтологическим, с одной стороны, и институциональным – с другой, измерениями этой сферы.[4] Ханна Арендт рассматривает публичную сферу преимущественно из философско-онтологической перспективы, опираясь при этом на заимствованное из феноменологии понятие *явления,* определяемое как обнаружение факта человеческой плюральности и разворачивающееся нарративно. Иначе говоря, публичная сфера – это сфера явления друг другу людей как вопло-

щённых существ, рассмотрение которых с необходимостью требует «множественного числа». Она, в отличие от явления человека в мир вообще, или рождения, базируется на активности, или инициативе, которую человек сам на себя принимает. Для этого человеку необходимо мужество, которого требует уже «решение перешагнуть за порог своего дома, приватного круга потаённости, и показать, кто ты собственно есть, т. е. выставить себя напоказ»[5]. В результате человек начинает действовать. Действие же, в понимании Арендт, необходимым образом сопряжено с рождением *кто* личности, или с кристаллизацией субъекта, в отсутствие которого действие деградирует до предметно-обусловленной операции.

Кристаллизация субъекта действия, далее, осуществляется с помощью языка, или речи. При этом слово является определяющим для действия не потому, что как-то объясняет содеянное, а потому что «скорее идентифицирует деятеля и объявляет, что действует именно он». Это, в свою очередь, означает способность деятеля апеллировать к другим поступкам и решениям, т. е. выявлять, что он намерен делать дальше.

Это определение действия и приводит нас к центральному, в понимании Бенхабиб, для философии публичности Арендт понятию *нарратива*. Для анализа его структуры процитируем Арендт ещё раз: действие, как отмечалось выше, базируется на инициативе, «на которую мы должны решиться, чтобы тем или иным образом включиться в мир и в нём начать нашу собственную историю»[6]. Проинтерпретировать эту мысль Арендт можно следующим образом: определяющим для осуществления действия является такое обнаружение (вступление в явленность, в переводе Бибихина) субъекта действия, которое позволяет ему через апеллирование к другим поступкам и решениям включиться в мир – и подтвердить и продолжить тем самым существование мира. Однако это ещё не всё. Обнаружить себя, в понимании Арендт, означает положить начало своей собственной истории в этом мире. При этом, согласно Арендт, рождается не автор истории, а её герой, поскольку история – как подлинный результат действия – зависит не только от него. Другими словами, «кто-то её [историю] начал, действуя её разыграл и выстрадал [герой], но никто её не придумал [автор]»[7]. В таком случае герой – это просто свободный человек, свобода которого состоит в проявлении инициативы.

Подведём итог характеристики нарративной структуры действия. Эта структура имеет три элемента: *кто* личности, мир и история личности (которая обозначается Арендт как рассказывание биографии). Взаимосвязь этих элементов Арендт обозначает с помощью метафоры *плетения ткани* – метафоры, также принципиально важной для построений Бенхабиб. Эта метафора означает, что новые действия – это нити, «продеваемые в ранее уже сотканный узор и изменяющие сплетение». Сплетение же – это мир, определяющим для которого является структура *между*, поскольку «поступок и речь ведь события, не оставляющие по себе никаких

осязаемых результатов и конечных продуктов»[8]. Поэтому важно не только обнаружиться тому, кто начнёт действовать, и миру как пространству действия, но и обеспечить непрерывность действия, которая будет гарантировать продолжение существования мира, понятого прежде всего как структура *между*.

Тут-то и появляется ещё один структурный элемент нарратива, который одновременно его трансцендирует, а именно – *публичное пространство*. Поскольку именно публичное пространство, праобразом которого для Арендт выступает древнегреческий полис, позволяет выработать средства против присущей поступку и слову тщетности. Исторически полис был способен на это потому, что именно в нём, и только в нём, можно было «организовать стечение событий, когда каждый мог отличиться и показать в слове и деле, кто он таков в своей неповторимой особности»[9]. Однако при этом каждый деятель существовал не ради себя самого, или не только ради себя самого, но прежде всего ради сосуществования с другими – ради мира с нитями других историй-биографий. По Арендт, следовать этой цели и значит заниматься *политикой* в изначальном смысле слова.

Именно в публичной сфере, согласно Арендт, создаются условия для осуществления действия, то есть для обнаружения *Кто*, мира и дления составляющих его историй. Возможно это благодаря тому, что в публичной сфере люди выступают как равные, но при этом уникальные личности. Равенство проявляется в самой возможности действия, или проявления инициативы, которое, в отличие от труда, осуществляется без всякого принуждения и вне всякой (калькулируемой) необходимости. Уникальным при этом каждый субъект действия остаётся потому, что рассказывает именно свою историю, или действует так, как может действовать только он один. То, что истории существуют во множественном числе, является, по Арендт, важнейшим условием человеческого существования. Другим таким условием выступает сама человеческая жизнь, понятая как жизнь на земле, а также в связи с рождаемостью и смертностью.

Вопрос, который может возникнуть, и возникает, заключается в том, каким же именно образом, при каких условиях (при любых ли) возникает публичное пространство? И тут мы находим несколько ответов, которые возвращают нас к критике Арендт Сейлой Бенхабиб.

С одной стороны, согласно Арендт, «*прежде чем действие вообще могло начаться, следовало подготовить и обеспечить какое-то очерченное пространство*, внутри которого деятели могли потом выступить на виду, пространство публичной сферы полиса, чьей внутренней структурой был закон (курсив мой. – *О. Ш.*)»[10]. Именно благодаря этому закону мог утвердиться определяющий для публичной сферы принцип равенства, который, согласно Арендт, «может вообще быть осуществлён только неравными, которые

потом “приравниваются” друг к другу в определённых заранее оговоренных аспектах и для определённых конкретных целей»[11].

С другой стороны, человеческая инициатива как ядро действия возникает, согласно Арендт, уже благодаря тому, что, говоря и действуя, люди включаются в межчеловеческий мир, т. е. возникает непосредственно из бытия-друг-с-другом, «общительного соучастия в словах и делах», и *является той деятельностью, «которая вообще впервые только и создаёт публичное пространство мира* (курсив мой. – *О. Ш.*)»[12]. В этом смысле присутствие других, с кем мы хотим сблизиться, может быть стимулом к действию, но сама инициатива этим присутствием не обусловлена.

> «Импульс заложен скорее в том самом начинании, которое пришло в мир с нашим рождением и на которое мы отзываемся тем, что сами по собственной инициативе начинаем что-то новое»[13].

В итоге, мы получаем противоречие, состоящее в обозначении то публичной сферы в качестве условия действия, то действия – в качестве условия возникновения публичности. Попытаемся разрешить его с опорой сразу на несколько критических замечаний Сейлы Бенхабиб в адрес концепции нарративного действия Арендт.

Первое замечание касается непосредственности возникновении публичной сферы. Согласно Бенхабиб, публичная сфера не может рассматриваться только в качестве результата явления людей друг другу. Явление и нарратив могут, согласно Бенхабиб, разворачиваться и приватно, к примеру внутри отношений влюблённой пары. Публичным же эти отношения делает то, что люди как равные в своём праве явиться и рассказать друг другу свою историю действуют в открытом для каждого пространстве, или в общем мире, который благодаря этому становится реальным. Публичное пространство, в таком случае, таково, что в нём даёт о себе знать общность мира, которая предстаёт в качестве того же самого, увиденного каждый раз из новой перспективы или – в предельном различии, так что реальность возникает благодаря тому, «что, невзирая на все различия позиций и вытекающую отсюда множественность аспектов, очевидно всё же, что все заняты одним и тем же делом»[14].

Данные характеристики публичной сферы, согласно Бенхабиб, выходят за пределы философско-онтологического, или нарративного, измерения явления людей друг другу. Как только непосредственное сосуществование людей начинает требовать усилия для своего поддержания, *нарратив* как главный принцип организации сосуществования дополняется *агоном* – открытым и специально стимулируемым столкновением нарративов. По Арендт же, агональный дух как страсть помериться силами с другими также выводится из феномена самораскрытия *Кто* в плетении ткани нарративов.

В таком случае, возвращаясь к Бенхабиб, если в рамках первого – нарративного – измерения мы имеем дело с фактом непо-

средственного явления людей друг другу, то в рамках второго, агонального – с требованием, или *принципом*, открытого для каждого общего мира. Именно этот принцип агона даёт толчок к возникновению законов, которые Арендт обозначает «внутренней структурой публичной сферы».

Принятие на себя инициативы, или ответственности, может быть рассмотрено в этой связи в качестве другого важнейшего принципа агонального измерения сосуществования людей. В таком случае законы будут служить не только *организации памяти*, т. е. поддержанию нарративной ткани мира, но и конституированию «публики», где каждый зритель одновременно есть деятель. Отсюда также становится понятным, почему Бенхабиб обозначает это агональное измерение институциональным.

Итак, различение философско-антропологического и агонально-институционального уровней сосуществования людей друг с другом позволяет разрешить выявленное нами противоречие в размышлениях Арендт. Иначе говоря, если онтологически первичным выступает явление одной уникальной личности другой, то только в случае агонального структурирования этого явления оно превращается в общий мир, понятый как добровольное участие в общем деле. Только в этом втором случае можно говорить о возникновении публичного пространства (политики). В этой связи Бенхабиб приходит к понятию института, в рамках которого индивидуальная спонтанность дополняется коллективным обсуждением и достижением согласия относительно такого устройства общего мира, которое стимулировало бы рождение всё новых *Кто*, ответственных и открытых другим *Кто* одновременно.

Данная взаимосвязь нарративного и агонального измерений позволяет скорректировать ещё одно положение Арендт, а именно положение об универсальном характере публичной сферы, понимаемой как структуры, возможной при любых условиях. Сейла Бенхабиб также находит это положение Арендт проблематичным. Люди, говорит Бенхабиб, являют себя друг другу и в концентрационных лагерях, но это явление не может превратиться в публичную сферу. Точно так же до публичности не доходит дело в тоталитарных обществах. Поскольку тоталитарные режимы стремятся к тому, чтобы «разрушить публичность как общий мир позиций, убеждений и ориентаций, хотя он[и] и не в состоянии устранить публичность как пространство явления, что будет означать уничтожение человеческой жизни вообще»[15].

В этой связи далее Бенхабиб отмечает, что для достижения цели разрушения публичной сферы тоталитарный режим (сюда можно, видимо, отнести и капитализм в его худших проявлениях) «усеивает публичные пространства пустыми знаками власти этого режима, однако общий мир снова возникает в других местах», например в церкви или дружеском круге, которые и содержат в себе необходимые, но недостаточные предпосылки для возникновения публичной сферы. В результате, вслед за Бенхабиб, здесь можно

задаться вопросом об условиях перехода от мира явления к публичному пространству общего мира, а также о способе сосуществования – взаимообусловливающем, горизонтальном, вертикальном, трансверсальном – этих уровней (явления друг друга и общего мира). Согласно Бенхабиб, эти условия являются всегда совершенно определёнными историческими и институциональными.

Иначе говоря, правила создания институтов столь же необходимы для создания публичного пространства (политики), как и факт явления людей друг другу. Значит ли это, что любая онтология имеет свою необходимую историческую конкретизацию, что приводит нас к множеству исторических миров (Паточка) и той или иной «исторической онтологии нас самих» (Фуко)? Среди этих миров мы сможем найти те, в которых общий мир учреждён согласно принципам агона, а также другие, в которых общий мир организован с опорой на иные принципы, например – приватной сферы. Это также означает, что никакая онтология не будет даваться нам до этой конкретизации иначе, чем посредством абстрагирования от последней.

И всё же версия Ханны Арендт может получить своё оправдание в ситуации невозможности или чрезвычайной затруднённости введения агонально-институциональных принципов и правил, например в ситуации тоталитаризма или авторитаризма. Моя гипотеза состоит в том, что в таких ситуациях *агонально-институциональное измерение, или агональную организацию, может получить сам нарратив – например литературный текст, который будет служить проводником, или ориентиром, создания публичности как таковой*. Обосновать это я попытаюсь в ходе анализа небольшого текста поэта и писателя советской эпохи Иосифа Бродского.

2. Нарратив как агон (случай Бродского)

Интересующий нас текст *Нобелевская лекция* был прочитан Бродским в 1987 в Стокгольме при вручении ему Нобелевской премии по литературе. Парадокс этого текста состоит в том, что, начиная с вопроса об индивидуализации, производимой поэзией и литературой, Бродский затем приходит к обоснованию связи эстетики с этикой и рассматривает что-то вроде *эстетических условий существования нетиранического общества*. Как это становится возможным? Для ответа на этот вопрос приведём важнейшие положения данного текста Бродского, а затем попробуем взглянуть на него с приведенной выше, в певой части текста, позиции.

Свои размышления Бродский начинает с утверждения, что является *«частным человеком»*, предпочитающим частную жизнь какой-либо общественной роли. Поскольку, словами поэта, «лучше быть последним неудачником в демократии, чем мучеником или властителем дум в деспотии»[16]. Частность своей позиции Бродский объясняет также тем, что писатель, и в особенности поэт – по при-

чинам прежде всего стилистическим, – может говорить только от своего собственного имени, то есть не может говорить от имени или за другого поэта. Однако при этом все другие поэты, словно тени, стоят у него за спиной, так что он чувствует себя «как бы их суммой – но всегда меньшей, чем любая из них [теней] в отдельности»[17]. Потому что, поясняет Бродский, невозможно быть лучше них ни в жизни, ни на бумаге.

Следующую идею текста можно представить как вывод обоснования частности позиции поэта. Она состоит в том, что «если искусство чему-то и учит (и художник в первую голову), то именно частности человеческого существования»[18]. Таким образом, искусство поощряет в человеке ощущение *индивидуальности*, *уникальности*, *отдельности*, тем самым превращая его из общественного животного в личность. Это, в свою очередь, обусловлено тем, что стихотворение, в отличие, например, от хлеба, ложа или возлюбленной, нельзя разделить с другими, поскольку произведение искусства, и в особенности стихотворение, «обращается к человеку тет-а-тет, вступая с ним в прямые, без посредников, отношения». Именно поэтому «ревнители всеобщего блага» и повелители масс недолюбливают искусство вообще, потому что там, «где прочитано стихотворение, они обнаруживают на месте ожидаемого согласия и единодушия – равнодушие и разногласие, на месте решимости к действию – невнимание и брезгливость». Индивидуализирующая функция искусства состоит таким образом в открытии стоящей перед каждым человеком задачи «прожить свою собственную, а не навязанную или предписанную извне, даже самым благородным образом выглядящую жизнь». Поскольку у каждого человека только одна жизнь – «и мы хорошо знаем, чем она кончится». Было бы обидно, продолжает Бродский, израсходовать эту жизнь на повторение чужой жизни.

Поставить эту задачу перед человеком литература и, добавляет Бродский, язык в состоянии потому, что литература и язык являются более древними, неизбежными и долговечными, нежели любая форма общественной организации. Они, в сравнении с государством, существование которого ограничено во времени, являются бесконечными. Кроме того, политическая система, как и любая система вообще, есть форма прошедшего времени, пытающегося навязать себя настоящему, а зачастую и будущему. В этой связи наибольшей опасностью для писателя является опасность быть загипнотизированным системой, то есть получить ограничение во времени. Литература, которой удаётся избегать такого гипноза, помогает человеку «уточнить время его существования», т. е. найти своё место среди предшественников и себе подобных и тем самым избежать участи «жертвы истории». И здесь Бродский вновь возвращается к теме индивидуализирующей способности искусства, которую теперь рассматривает с новой временн*о*й стороны.

Искусство вообще, и литература в частности, в отличие от жизни (и, как было сказано выше, от любой системы) всегда бежит

повторения, которое в искусстве именуется *клише*. При этом решающая роль принадлежит не индивидуальности художника, а динамике и логике самого материала, истории средств, «требующих найти (или подсказывающих) всякий раз качественно новое эстетическое решение»[19]. Поэтому искусство развивается параллельно истории как таковой, зачастую ещё и опережая её, и каждый раз творит новую эстетическую реальность. При этом, и здесь можно зафиксировать следующий важнейший пласт идей данного текста Бродского, «новая эстетическая реальность уточняет для человека его реальность этическую. Ибо эстетика – мать этики»[20]. Это значит, согласно Бродскому, что этическому различению между «добром» и «злом» предшествует эстетическое различение между «хорошо» и «плохо». Объясняется это, однако, не только тем, что в эстетике не «всё позволено» и количество цветов в спектре ограничено. Гораздо более весомым аргументом в пользу укоренения этики в эстетике является индивидуализирующая функция искусства.

Эта функция находит своё выражение в том, что новая эстетическая реальность, делающая переживающего её человека «более частным лицом», формирует литературный или какой-то ещё *вкус* человека, который «может оказаться если не гарантией, то формой защиты от порабощения. Ибо человек со вкусом, в частности литературным, менее восприимчив к повторам и ритмическим заклинаниям, свойственным любой форме политической демагогии». Богатый эстетический опыт индивидуума, развитие его вкуса способствуют нравственному выбору и делают человека более свободным (хотя возможно, добавляет Бродский, и не счастливее).

Отсюда следует, что развитие вкуса является «видовой целью» человека как обладающего *речью*. Это также означает, что деление людей на интеллигенцию как тех, кто способен к формированию вкуса, или речи, и всех остальных, не выдерживает критики. В нравственном смысле это деление подобно делению общества на богатых и нищих, однако в отличие от этого второго не имеет никакого основания. Иначе говоря, с точки зрения способности формирования вкуса все люди, согласно Бродскому, равны от рождения (природы). Это равенство, далее, состоит в равенстве *активных исполнителей* (действующих лиц), которого в случае литературы, в отличие от музыки, невозможно избежать. Поскольку литературное произведение не позволяет человеку занимать только пассивную позицию слушателя. Роман или стихотворение – это хотя и частный, исключающий всех остальных, разговор писателя с читателем, в котором «*писатель равен читателю*, как, впрочем, и наоборот, независимо от того, великий он писатель или нет»[21]. Переживание этого равенства, добавляет Бродский, остаётся с человеком на всю жизнь в виде памяти, определяющей его поведение в настоящем.

Политика, так можно проинтерпретировать следующий пассаж размышлений Бродского, следует также рассматривать как участ-

ника диалога равных акторов, поскольку вступление политика в диалог обладающих вкусом учит уважать *человеческое разнообразие* (и безобразие), то есть предлагает альтернативу массовому подходу к проблемам человеческого существования. От любого деятеля, и политика в том числе, нужно требовать в таком случае не образованности, а знания литературы, т. е. *принадлежности к сообществу развивающих вкус и равных в этом занятии индивидуумов.* Принадлежность к такому сообществу, согласно Бродскому, является препятствием на пути проявления насилия по отношению к себе подобному во имя какой бы то ни было идеи.

В последнем фрагменте своей статьи Бродский ещё более эксплицитно говорит о связи литературы и политики. Он говорит от лица поколения, которое после сталинских репрессий начинало на пустом, или «пугающем своей опустошенностью», месте и ставило своей задачей воссоздание эффекта непрерывности культуры. При этом решающая роль, или решающий выбор, опять-таки прежде всего эстетический, а не нравственный, согласно Бродскому, принадлежал не ему и его товарищам-литераторам, а *самой культуре.* Именно она, а точнее, язык делает человека своим инструментом, продолжающим само существование языка. Это продолжение возможно благодаря тому, что, берясь за перо, человек вступает в прямой контакт с языком, одновременно впадая в зависимость «от всего, что на нём уже высказано, написано, осуществлено»[22]. Эта зависимость, согласно Бродскому, является деспотической и освобождающей одновременно. Она делает пишущего зависимым от прошлого – языка как института – и одновременно освобождает для будущего, вдыхающего жизнь в этот институт. Эта амбивалентность возможна благодаря тому, что сам язык подсказывает или просто диктует пишущему следующую строчку, так что «будущее языка вмешивается в его настоящее»[23]. И это вмешательство настолько притягательно, что человек оказывается не в состоянии отказаться от «повторения» – берём в кавычки, поскольку на самом деле речь идёт о всё «новом начинании», – этого опыта.

Итак, опираясь на осуществлённую в первой части реконструкцию критики Сейлой Бенхабиб концепции публичности и действия Ханны Арендт, можно попытаться дать философскую оценку приведённых размышлений Бродского об отношении эстетики и этики. Переход от эстетики и искусства к этике и политике рождается в тот момент, когда опыт индивидуации, образующий ядро эстетического опыта, начинает интерпретироваться Бродским как *уникальная деятельность*. Принципиально важным при этом является то, что возможность такой деятельности – данная человеку от рождения, но получающая толчок к своей реализации именно благодаря искусству слова, не допускающему пассивности восприятия, – делает людей равными друг другу. Иначе говоря, равенство возникает тут в результате уважения уникальной деятельности другого как ответа в диалогической структуре произведения (литературного и речи вообще). Если добавить сюда понимание Бродским

исполнительской деятельности как абсолютно противной всякому повторению (чужого действия) и перенести её, вслед за поэтом, из области эстетического опыта в область человеческого сосуществования вообще, то мы получим, ни много ни мало, модель организуемого как агон нарратива.

Другими словами, индивидуирующая роль искусства, по Бродскому, достигает своей цели только в том случае, если благодаря ей формируется сообщество равных друг другу – в искусстве начинания чего-то принципиально нового – деятелей. Такое начинание можно вполне приравнять к ответственному, т. е. сопровождаемому пониманием того, что действую именно я, поскольку Бродский настаивает на противостоянии этого начинания всякой загипнотизированности и автоматичности, или клишированности. Такое понимание, далее, должно, согласно Бродскому, препятствовать причинению другому человеку насилия во имя какой-то бы то ни было идеи. Хотя тут можно спросить, достаточно ли этого ограничения для минимизации насилия вообще? Оставляя этот вопрос пока в стороне, можно зафиксировать, что мы пришли к первому принципу агона – равенству деятелей в их искусстве начинания, обнаруженному у Арендт.

Со вторым принципом – ничем не ограниченной открытостью такого сообщества ответственных деятелей для всё новых участников – у Бродского, в отличие от Арендт, как кажется, дела обстоят несколько сложнее. Дело в том, что Бродский, с одной стороны, экстраполирует свою модель эстетического сообщества на общество вообще, проводя параллель между литературой и способностью говорить, с другой – настаивает на частном, «исключающем всех остальных», характере всякого диалога равных акторов. Как это понять? Не ставит ли это положение Бродского модель агона под вопрос?

Частичный ответ на этот вопрос можно связать с противопоставлением частного характера деятеля общественной роли, понимаемой именно как общественная роль в СССР. В таком случае общественное нужно понимать здесь как псевдообщественное, поскольку, как известно, общество в СССР было подчинено государству и отождествлено с ним, что означало запрет на любую несанкционированную государством общественную активность. Частная позиция Бродского, в таком случае, есть претензия на позицию вне санкций государства и, следовательно, общества. Такую позицию пытался занять сам поэт – будучи поэтом по своему собственному решению, – за что неоднократно подвергался преследованиям и в конце концов был изгнан из страны.[24]

И всё же таким пониманием – как сопротивление подчинению государственному принуждению – «частность» в версии Бродского не исчерпывается. К тому же Бродский настаивает на неправомерности разделения людей на тех, кто способен участвовать в диалоге равных, т. е. на интеллигенцию, и всех остальных. Отстаиваемая Бродским частность позиции деятеля ставится поэтом в один

ряд с его индивидуальным, или уникальным, характером и означает то, что деятель может говорить только от своего собственного имени, хотя при этом все другие поэты, как тени, стоят у него за спиной и превосходят его творческим и экзистенциальным величием. Именно частность позиции деятеля проявляется далее в его *вкусе*, который оказывается как бы пропуском в сообщество равных и ответственных деятелей, понимаемое Бродским также как политическое сообщество.

Чтобы проинтерпретировать это второе измерение *частного* характера деятеля в связи с понятием *вкуса*, целесообразно обратиться за дополнительными концептуальными средствами, которые мы можем найти в теории публичности раннего Ю. Хабермаса и анализе способности суждения поздней Х. Арендт. Именно в этих концепциях мы находим, с одной стороны, упоминание частного характера участника публичной сферы и, с другой – понятие вкуса, или способности суждения как важнейшей составляющей конституирования политики.

3. Агон как институт внутри нарратива (Бродский, Хабермас и поздняя Арендт)

3.1. О публике частных лиц

В качестве важнейшей заслуги Юргена Хабермаса в разработке понятия и теории публичности Сейла Бенхабиб называет следующее:

> «Гениальный вклад Хабермаса в дискуссию о [публичности], развёрнутую в его книге *Структурное преобразование публичности*, состоит в том, что он подверг радикальной демократической критике либеральный принцип политической легитимации, а именно принцип частного применения гражданами разума в целях осуществления контроля над общественными делами».[25]

Эта критика ведёт к двум важнейшим сдвигам в модели публичности Х. Арендт. *Во-первых*, в концепции публичности Хабермаса речь идёт о функции публичности, имеющей отношение к учреждению норм, или законов, в той мере, в какой публичность выполняет функцию *контроля* над деятельностью государственных институтов. Именно контроль превращает публичность в единственный легитимный источник законов. Иначе говоря, по мысли Хабермаса, начиная с Нового времени, к которому он привязывает происхождение публичности, ни один закон больше не принимается без обсуждения – парламентариями, с одной стороны, и представителями гражданского общества, или широкой общественности, с другой. Это значит, что «правовое буржуазное государство учреждает политически действенную публичность как орган в государстве, служащий институциональному обеспечению связи закона и общественного мнения»[26]. Тем самым публичность

принимает вид, с одной стороны, *организующего принципа*, распространяющегося и на государственный аппарат – в виде принципа разделения властей и коллегиального принятия политических решений, – и на общество в целом. С другой стороны, она остаётся *сферой* формирования мнений и протекания обсуждений, доступных всем без исключения гражданам.

Этого различия – между законотворческой и контролирующей функциями публичности – мы и не обнаруживаем у Арендт по причине, которая кроется во втором пункте расхождения её концепции с концепцией Хабермаса. Публичность, по Хабермасу, образуют *частные лица*, которые объединяются в публику. Это значит, что понятие частного, или приватного, претерпевает в версии Хабермаса существенную трансформацию.

В версии Арендт, действие в публичной сфере и труд в приватной преследовали радикально различные цели: первое служило утверждению свободы, второй – удовлетворению неисчерпаемых человеческих потребностей – в еде, крове, продолжении рода. При этом публичная сфера не могла существовать без обеспечения круговорота приватной сферы, т. е. опиралась на этот круговорот и отрывалась от него одновременно. Всё это, однако, оказалось возможно благодаря организации полиса как такового, внутри которого свободные граждане – совершеннолетние мужчины – могли препоручить заботу о приватной сфере женщинам, детям и рабам.

Для Хабермаса частная сфера, прежде всего имеющая вид института собственности, оказывается интегрирована в публичную сферу, в результате чего и происходит приращение задач публичной сферы и трансформация целей, ради которых она существует. Тем самым, в версии Хабермаса, отношение приватной и публичной сфер перестаёт играть столь существенную роль для определения публичности, какую оно имело в модели Арендт. На передний план выходят способы организации, а также различные измерения и уровни публичности. Связано это с тем, что формирование публичности в Новое время, как его видит Хабермас, отсылает к эмансипации нового класса собственников – буржуазии. Именно буржуа – жители развивающихся европейских городов – были заинтересованы в осуществлении контроля над деятельностью государства, регулирующего экономические отношения в обществе. Их интерес вылился в защиту рынка – как системы горизонтальных и конкурентных отношений, заступившей на место вертикальных приказных отношений домашнего хозяйства, – от вмешательства государства. Речь шла об эмансипации процесса «ненасильственного принятия решений рынком, возникающим анонимно и в определённой степени автономно из процесса обмена»[27].

Однако сама забота об общественном, т. е. ограничивающем государственное, регулировании экономических отношений возникла благодаря утверждению ещё одной, наряду с ролью собственника, ипостаси буржуа – как *разумного человека* вообще, или как автономного субъекта поступка и мысли.[28] Именно благодаря этой

второй ипостаси возможно само обсуждение иной организации общества, поскольку она превращала всякого разумного человека в активного участника социальных процессов. При этом, в соответствии с универсалистской логикой Нового времени – постулированием универсальности человеческой разумности, – в этой своей второй ипостаси буржуа с необходимостью трансцендировал свою первую ипостась – ипостась собственника, что со временем позволило эмансипации распространиться и на другие классы и секторы европейского общества. В результате, делает вывод Хабермас,

> «...в рамках буржуазной публичности формируется политическое сознание, которое позволяет противопоставить форме абсолютного господства понятие и требование общих и абстрактных законов и, в конечном итоге, утверждает себя, т. е. общественное мнение, в качестве единственно легитимного источника этих законов».[29]

Это политическое сознание, вырастая первоначально из требования регулирования самими собственниками экономических отношений, потребовало для своего формирования иного понимания всего символического социального порядка, далеко превосходящего экономический порядок. Формирование нового символического порядка привело, словами французского политического философа Клода Лефора, «к созданию пустоты в том самом месте, где субстанция общности предполагалась фигурирующей в короле, в его теле»[30]. На месте «субстанции власти» оказались сети непрекращающихся публичных коммуникаций, открытых для всё новых участников и нацеленных на выработку «общих и абстрактных законов», распространяющихся на любой общественный сегмент.

И здесь следует сделать последнее замечание насчёт понимания *частного* характера игроков нового символического порядка. Как подчёркивает современная исследовательница публичности Нэнси Фрезер, упущением описанной модели является то, что Хабермас не уточняет, что объединение частных лиц в публику вызывает существенную трансформацию «частности» их позиций.[31] Другими словами, выработка общих и абстрактных законов возможна только тогда, когда частные лица обсуждают свои вопросы или формулируют свои интересы в качестве общезначимых, т. е. касающихся всего общества. Те вопросы, которым не удаётся придать такого статуса, остаются вне рассмотрения и регулируются нормами более частного характера. Это значит, что выход в публичную сферу знаменует трансформацию частного человека во всеобщего, что и соответствует второй ипостаси буржуа – ипостаси разумного человека вообще, т. е. такого, который, несмотря на уровень достатка и влиятельности в обществе, равен любому другому участнику публичного обсуждения в умении аргументированно доказать, что выносимые им на обсуждение вопросы имеют общезначимый характер и заслуживают всеобщего внимания.

Этот тезис мы и обнаруживаем у Бродского, совершающего переход от частного разговора частных лиц к установлению нормы

равенства участников диалога, имеющей силу также и для всех без исключения его потенциальных участников. Такой вывод можно сделать, соотнеся два тезиса Бродского: один о том, что разговор писателя с читателем является частным и «исключающим всех остальных», и второй о том, что выделение интеллигенции как привилегированного класса людей, способных артикулировать свои мысли и взгляды, совершенно неприемлемо, поскольку все люди равны от рождения в способности «образования речи», или развития *вкуса*.

Связать эти два, как кажется, вступающих в противоречие тезиса, можно, сделав вывод о том, что Бродский вводит *критерий* вхождения в сообщество равных, каковым и является формирование речи, или вкуса. К такому формированию вкуса, согласно поэту, способны все без исключения люди, но не все знают, как этой способностью воспользоваться. Воспользоваться же ею, по мнению Бродского, помогает искусство с его индивидуирующей функцией, которая, однако, сама становится возможной не только благодаря проявлению уникальной личности, но и благодаря *медиальной*, она же универсальная, составляющей искусства. Именно связь явления уникальной личности с медиумом языка и культуры и позволяет сформироваться диалогической структуре произведения. Для анализа этой связи мы обратимся ещё к одной параллели с текстом Бродского – к размышлениям о роли *вкуса* в формировании политического сообщества поздней Арендт.

3.2. От публичности к сообществу, в котором формируется общий смысл

Индивидуирующая функция искусства возможна, по Бродскому, не столько благодаря гению конкретного художника, сколько благодаря динамике и логике материала, истории художественных средств, которая требует от художника найти и подсказывает ему каждый раз новое решение. Это требование реализуется тем способом, что культура, а точнее язык, делает человека своим инструментом. Этот «инструмент» (ранее речь шла об исполнителе), с одной стороны, служит продолжению самого существования языка, с другой – позволяет состояться уникальной свободе творца. В первом случае творец впадает в зависимость от языка, т. е. от всего, что на нём уже осуществлено, во втором – вступает с ним в уникальное отношение *tête-à-tête*. Сочетание этих двух моментов и позволяет человеку уточнить время своего существования, учреждая тем самым некую параллельную историю, которую Бродский обозначает эстетической реальностью и которая открывает для человека реальность этическую. Этическая реальность – это реальность различения «добра» и «зла», вырастающая благодаря как наличию внутренних границ в эстетике, так и её описанной выше принуждающе-освобождающей силе.

Эстетическая реальность как некая параллельная история – это такое отношение прошлого, настоящего и будущего, при котором будущее вмешивается в настоящее, что делает эту историю – в отличие от истории государственных институтов – бесконечной. Механизм, который позволяет объединить описанные и противоречивые моменты функционирования эстетической реальности, Бродский обозначает формированием *вкуса* человека, выступающего лучшей защитой от порабощения, с одной стороны, и основой для формирования чувствительности к человеческому разнообразию – с другой. Наличие такой чувствительности, по Бродскому, является самым важным требованием к политику. Тем самым *вкус* объединяет в себе два момента: момент включения в традицию и момент творческого и каждый раз уникального диалога с другими её участниками. Важным является также то, что диалог этот ведётся на равных, что выше нами уже квалифицировалось в качестве важнейшего принципа агона.

Поздняя Ханна Арендт обращается к понятию *вкуса* в ходе анализа кантовского понятия способности суждения, что связано с продолжением поиска важнейших конститутов политики, исходно понимаемой в тесной связи с утверждением и принципами агона. При этом важно отметить, что Арендт по-прежнему привязывает агон к древнегречекому полису, который способствует трансформации публичного пространства в политическое в том случае, «когда оно находит себе защиту в городе, т. е. оказывается привязанным к площади, которая у всех под рукой, которая позволяет сохраниться в памяти как знаменательным делам, так и именам значительных деятелей, а также передать их последующим поколениям»[32]. Однако, как кажется, эта привязка вступает теперь в противоречие с отсылкой к кантовской философии с присущим ей иным пониманием публичности – как публичного использования разума каждым индивидом, нелокализованного в пространстве и времени, – и скорее становится мостом к модели публичности Хабермаса, ядром которой выступает публика частных лиц. Указанное противоречие размышлений поздней Арендт, специально не анализирующей переводимость публичной позиции в полисе в позицию автономной (индивидуализированной) личности, как она понимается начиная с Нового времени, усиливается тем, что в ходе своего анализа способности суждения как нового конститутива агона Арендт не проводит чёткого различия между *традицией* (транслированием «славных имён и дел» из поколения в поколение) и *сообщением* как функцией способности суждения в публичном пространстве.

Если же пока абстрагироваться от этих вопросов к поздней Арендт и сконцентрировать внимание исключительно на понятии *вкуса*, то на месте *Кто* публичного пространства ранней Арендт можно обнаружить *гениального творца*, как его понимает Кант, отождествляемого Арендт с деятелем. Для его характеристики важно, однако, то, что кроме *гения*, или гениальности, ему присущ

вкус, или *способность суждения*. Если гений отвечает за создание произведения, то вкус – за сообщаемость его смысла зрителям. Тем самым мы обнаруживаем в деятеле сразу две ипостаси – продуктивного творца и зрителя-критика, который, опираясь на свой вкус, осуществляет оценку и принимает решение относительно произведений, или действий. Аренд цитирует Канта:

> «Вкус, как и способность суждения вообще, означает дисциплину (или воспитание) гения, обрезает ему крылья..; но при этом даёт ему направление...»[33]

Тем самым вкус придаёт прочность идеям и делает их доступными другим культурам; он подчиняет себе гения, хотя без гения не о чем будет выносить суждения. Опираясь на философию Канта, Арендт проводит различие между производящим творцом и зрителем, который и прозводит оценку произведения, опираясь на свой вкус. Это вновь сближает её позицию с позицией Хабермаса, для которого публичность Нового времени, первоначально утвердившись в качестве литературной, базировалась на новом понимании процедуры оценивания произведения. Это оценивание начали производить *делитанты* – зрители (ранее его производили придворные или церковные «эксперты»), научившиеся пользоваться собственным разумом (Кант) и выступающие в роли частных лиц. Этим лицам, далее, произведение оказалось доступно в качестве товара, в результате чего они придали ему профанное значение, начав автономно, «путём осуществления рационального взаимопонимания друг с другом ... разыскивать его смысл, совещаться и тем самым высказывать то, что до того могла развернуть в невысказанности авторитарная власть»[34].

Зритель, в версии Арендт – это именно тот, кто, опираясь на свой вкус, выносит суждение о действии гения и тем самым превращается в *масштаб* всякого действия. *Критерием* формирования масштаба является обозначенная выше *сообщаемость* смысла произведения, которая, по существу, делает произведение реальным. Действующий в таком случае оказывается зависимым от зрителя. Зритель же при этом всегда связан с другими зрителями, поскольку, по Арендт, суждение зрителя учреждает *открытое пространство*, без которого произведения гения вообще не могут стать доступными, или явиться другим.

> «Публичное пространство, таким образом, конституируется критиками и зрителями, а не исполнителями или творческими личностями»[35].

Интересно при этом, что сама Арендт несколько скептично расценивает эту новую, скажем так, кантовско-хабермасовскую организацию публичного пространства, в котором ключевая роль принадлежит именно критической, а не производящей способности. Свой скепсис она связывает с тем, что в философии Канта сооб-

щаемость смысла действия преобладает над его совершением, как теория преобладает над практикой, что она осуждает ещё в свой ранний период и с феноменом чего связывает «падение публичности», воплощённое в размышлениях уже у древних греков, живущих, как Платон и Аристотель, в эпоху «после полиса».

Второй пункт недовольства Арендт кантовской теорией суждения связан с тем, что Кант рассматривает уникальное суждение зрителя из перспективы никогда не приходящего к завершению прогресса человечества. Эта перспектива возникает в связи с тем, что зритель, в понимании Канта, должен соотносить свою точку зрения, которая возникает каждый раз как *особенная*, с *всеобщностью* [смысла], которую Кант понимает как открытое целое человечества. В версии же Арендт, чтобы осуществлять такое соотношение – и именно с этой процедурой мы можем связать ядро её переосмысления агона, – каждый уникальный зритель должен *принимать во внимание* позицию каждого другого зрителя. Такое принятие во внимание Арендт рассматривает далее в качестве предпосылки *расширения образа мысли*, т. е. критического мышления как ядра политики. Если следовать Канту,

> «...человек обнаруживает признаки расширенного образа мышления, если может оставить в стороне субъективные частные условия суждения и осуществить рефлексию над своим собственным суждением, исходя из всеобщей точки зрения (которую он может определить только таким образом, что поместит себя в точку зрения другого)».[36]

Кроме «операции рефлексии», способность суждения пользуется ещё одной важной операцией – *воображения*. Она помогает оценить предметы, которые не наличны в данный момент, что, можно сделать вывод, по аналогии и помогает принимать по внимание точку зрения другого. Само же воображение становится возможным благодаря тому, что чувство в определённой мере воспринимает самое себя, т. е. обращается не к предметам, а даёт оценку самому себе. В понимании Канта, воображение, по-видимому, является неотъемлемой составляющей трансформации ощущения в процессе его обращения к самому себе (когда, например, мы исследуем наши вкусовые ощущения).

Восприятие чувством самого себя означает, по Канту, переход от операции воображения к операции рефлексии. Эта операция имеет, однако, сложное строение и складывается из: а) рефлексии по поводу репрезентации (чувства о чувстве) предмета; б) операции спрессовывания и уплотнения многообразного чувственного данного, в результате чего возникает целое, которое придаёт смысл части. Эта последняя составляющая рефлексии ещё раз отсылает нас к зрителю, поскольку именно ему удаётся увидеть произведение-действие как целое, в то время как исполнитель-деятель знает только часть – свою роль.

Вкус, определяемый через операцию воображения и операцию рефлексии, производит различия, или осуществляет выбор. Суть этого выбора состоит в том, что в процессе происходит не выбор того или иного предмета, а оформление самого масштаба оценки, каковым является *общее чувство*. Это общее чувство Кант обозначает латинским *sensus communis* и определяет как «идею общего чувства», что позволяет перейти от понятия чувства к понятию смысла. Критерием же перехода от *частного чувства* к *общему смыслу* является его *сообщаемость* (она же публичность), которая не предзадана никакими обстоятельствами, а отвечает очевидности самой ситуации общения.[37] Прийти к общему смыслу означает, согласно Канту, включиться в сообщество, которое само существует благодаря исходной *общительности* людей.

Трансляция смысла уникального действия гения, осуществляемая благодаря принятию во внимание точки зрения другого человека и придающая частному суждению всеобщеее значение, а также требующая создания публичного пространства, приводит Арендт к ещё одному понятию – *экземплярной силе* любого суждения. Экземплярная сила, или значимость суждения, означает отказ как от подведения особенного под понятие (в платоновском смысле) или под схему (в кантовском смысле), так и от операции абстрагирования. Экземплярная значимость предполагает рассмотрение данного случая, например данного стола, как пример того, какими в действительности могут быть столы. Это значит, что

> «...экземпляр [этого стола] есть и остаётся чем-то особенным, которое именно через свою особенность разоблачает всеобщее, которое иначе никак не может быть определено. Мужество *как* мужество Ахилла и т. д.».[38]

Это также означает, что «суждение имеет экземплярную значимость только в том случае, если пример подобран верно»[39], а поскольку количество примеров всегда ограничено, то понятия имеют ограниченное поле применения.

4. Выводы: «политическое сообщество» Бродского и его границы

Как кажется, текст Бродского даёт некоторые ответы на вопросы Арендт к Канту. Во-первых, преимущество сообщаемости перед осуществлением действия может быть обосновано тем, что сообщаемость – внутри частной и уникальной коммуникации двух деятелей – должна быть, вслед за Бродским, проинтерпретирована как протекающая в рамках традиции (истории знаковых средств), операющейся на медиум языка. Тем самым устраняется и второй упрёк Арендт Канту: в случае традиции речь идёт не о прогрессе, а о её оживлении и длении, которые становятся возможными именно благодаря уникальной коммуникации уникальных и при этом равных деятелей.

Взаимосвязь традиции и коммуникации осуществляется также благодаря тому, что традиция как история знаковых средств, по Бродскому, есть одновременно память о состоявшемся диалоге уникальных и равных деятелей.[40] Можно в таком случае предположить, что способность традиции подсказывать деятелю каждый раз новое решение обусловлена *таким её устройством*, при котором материал и средства вплетены в открытую диалогическую структуру. Именно благодаря ей материал и средства для создания произведения имеют не застывший характер, а динамичны и открыты для новых деятелей: всё выглядит так, как будто вопросы, задаваемые предыдущими поколениями в процессе создания и трансляции смысла произведения, автоматически адресуются поколениям последующим, которые для освоения средств должны вступить в диалог, или сообщество, со своими предшественниками (и, одновременно, друг с другом), освоить их опыт и дать на их вопросы свои ответы.

Тем самым, всякий *Кто* обретает в коммуникации своеобразие, которое в то же время есть своеобразие – новое событие – традиции, действующей как живой медиум коммуникации. Культивирование вкуса, которое Бродский рассматривает в качестве задачи человечества, можно проинтерпретировать в этой связи как обретение своеобразия *в коммуникации и на основе традиции*, что выражает взаимосвязь особенного с всеобщим. Эта взаимосвязь реализуется в сообщаемости смысла, требующей от новых деятелей развития вкуса, предполагающего, в свою очередь, учреждение общего, или публичного, пространства. Это пространство устроено таким образом, что оно открыто для каждого, кто начал развивать свой вкус, т. е. способность выносить суждение о действиях. Развитие же вкуса предполагает развитие, с одной стороны, способности различия и воображения позиций и мнений других участников сообщества и, с другой стороны, рефлексию по поводу собственного своеобразия и правил, согласно которым это сообщество организовано. Тем самым формируется уважение *человеческого разнообразия* (Бродский), образующее преграду на пути насилия.[41]

Этот последний вывод, сделанный с опорой на размышления поздней Арендт, позволяет продуктивно скорректировать, или уточнить, и позицию Бродского. Сформулированная Бродским *задача по культивированию вкуса в двойственной перспективе принадлежности к традиции и участия в уникальной коммуникации с другими равными и уникальными деятелями* может быть дополнена *задачей по принятию во внимание точки зрения другого*. Аналогом формулировки этой второй задачи Бродским является его высказывание о том, что другие поэты, словно тени, стоят у него за спиной, в результате чего он чувствует себя их суммой, которая всегда меньше каждого из них по отдельности. Можно сделать вывод, что *именно благодаря этому* поэт говорит только от своего собственного имени, т. е. отличает себя от других поэтов, не пре-

рывая с ними при этом воображаемую связь.[42] Это высказывание можно также проинтерпретировать в том духе, что связь коммуникации и традиции содержит в себе некий сдвиг, выражающий их постоянное несовпадение, который и ограничивает всеобщность всяких правил и смыслов, не позволяя при этом полностью отказаться от всеобщности и требуя дальнейшей творческой и рефлексивной трансляции накопленного традицией.

Уточнения требует и ещё одна важная установка размышлений Бродского. Напомним, что принципиальная важность этих размышлений обосновывалась тем, что Бродский сформулировал в своём тексте-нарративе *принципы агона*, предложив тем самым что-то вроде *эстетических условий существования нетиранического общества*. Другими словами, опираясь на размышления Бенхабиб, ранней и поздней Арендт, раннего Хабермаса и др., мы показали, что Бродский описал условия, при которых эстетическое сообщество может быть трансформировано в политическое. Одним из таких условий является *участие уникальных деятелей, т. е. людей, развивающих свой вкус, на равных в общем деле – при том, что число этих деятелей неограничено, поскольку их сообщество открыто для всё новых людей, начавших развивать свой вкус*. Заслуга Бродского состоит в том, что, определив первоначально это сообщество развивающих вкус как эстетическое, поэт затем обозначил его как *политическое*, т. е. такое, которое объединяет *всех* людей, добровольно – в ходе коммуникации на равных, но не произвольно, а с опорой на диалогически организованную традицию устанавливающих правила своего индивидуального и коллективного существования. Тем самым Бродский описал эстетический опыт, который является проводником *демократического политического сообщества*.

Уточнение, которое хотелось бы сделать в связи с этим, можно выразить с помощью вопроса о том, всякий ли эстетический опыт имеет такую структуру и является описанным проводником политического? Или описанная организация является *одной из возможных* – поскольку присуща тексту самого Бродского – и в таком случае желаемой, рассматриваемой в качестве задачи для всякого другого опыта? Следующий вопрос состоит в том, всякий ли опыт способен эту задачу реализовать? Этот последний вопрос возвращает нас к тезису чешского философа Яна Паточки (1907–1977) о множестве исторических миров, одним из которых, без сомнения, является мир эстетический и политический, описанный в этом тексте. В этой связи ответ на вопрос, есть ли у нас, беларусов, предпосылки, или способны ли мы к тому, чтобы сделать этот мир своим – как это сделал Бродский, – одновременно служит для меня ответом на вопрос, являемся ли мы или можем ли мы быть европейцами.

Примечания

1 Имеются в виду массовые протесты на Октябрьской площади г. Минска, организующим центром которых стал палаточный городок, продержавшийся 4 дня. Протесты были вызваны фальсификациями, имевшими место на беларусских президентских выборах 2006 года.

2 В рамках текста *Демократический потенциал культурных практик в условиях современных авторитаризмов: случай Беларуси* (в печати).

3 Концепция публичной сферы предложена Ханной Арендт (1906–1975) в книге *Vita activa, или О деятельной жизни* (1958), которая вышла в свет на английском языке под названием *The Human Condition.* Однако принципиально важной темой социогуманитарных исследований тема публичности стала в 1980-е гг., когда на английский язык была переведена вторая важнейшая книга о публичности *Структурное преобразование публичности* современного социального теоретика Юргена Хабермаса. В этой книге, вышедшей в свет на немецком языке в 1962, Хабермас критически отталкивается от книги Арендт и предлагает принципиально новую модель публичности, что частично освещается в § 3.1 данного текста.

4 Ср.: Benhabib S. *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006. S. 200 ff.

5 Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни.* СПб.: «Алетейя», 2000. С. 246.

6 Там же.

7 Там же, с. 242.

8 Там же, с. 239.

9 Там же, с. 260.

10 Там же, с. 257–258.

11 Там же, с. 285.

12 Там же, с. 262.

13 Там же, с. 230.

14 Там же, с. 75.

15 Benhabib, op. cit., S. 206.

16 Бродский И. Нобелевская лекция // *Сочинения Иосифа Бродского.* Т. 1. СПб.: Пушкинский фонд, 1992. С. 5.

17 Там же, с. 6.

18 Там же, с. 7.

19 Там же, с. 8.

20 Там же, с. 9.

21 Там же, с. 10–11.

22 Там же, с. 15.

23 Там же, с. 16.

24 Ср. фрагменты «Записи судебного разбирательства по делу И. Бродского»; см. (электронный ресурс) http://sales-books.by.ru/brodskiy01.htm.

25 Benhabib, op. cit., S. 314.

26 Habermas J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlischen Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. S. 151.

27 Ibid., S. 149.

28 Ibid., S. 120–121.

29 Ibid., S. 119.

30 Лефор К. *Политические очерки (XIX–XX вв.).* М.: РОССПЭН, 2000. С. 40.

31 Fraser N. Neue Überlegungen zur Öffentlichkeit. Ein Beitrag zur Kritik der real existierenden Demokratie, in: *Die halbierte Gerechtigkeit.* Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2001. S. 111–112.

32 Arendt H. *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass.* München – Zürich: Piper, 1993. S. 46.

33 Arendt H. *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie.* München – Zürich: Piper, 1998. S. 84.

34 Habermas, op. cit., S. 98.

35 Arendt H. *Das Urteilen*, op. cit., S. 85.

36 Цит. по: Arendt H. *Das Urteilen*, op. cit., S. 95–96.

37 Ср.: Arendt H. *Was ist Politik*, op. cit., S. 22.

38 Arendt H. *Das Urteilen*, op. cit., S. 102.

39 Ibid.,. S. 110.

40 Ср. его размышления о том, что переживание равенства читателя с писателем остаётся с человеком на всю его жизнь. В настоящем издании см. с. 13.

41 Ср. выводы, которые делает американская исследовательница публичности Линда М.Г. Церилли относительно значимости концепции суждения поздней Арендт: «Суждение есть способ, каким конструируются и открываются сообщество и его границы. Однако это не означает, что оно переводится или должно переводиться в какой-то конкретный проект политического действия… Зрители не продуцируют суждения, которые затем могут служить в качестве *принципов* действия или других суждений; они создают *пространство*, в котором предметы, о которых выносится политическое суждение, а также сами действующие и действия, могут являть себя и тем самым изменять смысл того, что относится к совместному миру» (см.: Zerilli L.M.G. «Wir fuehlen unsere Freiheit». Einbildungkraft und Urteil im Denken Hannah Arendts, in: G. Raunig, U. Wuggenig (Hg.) *Publicum. Theorieen der Öffentlichkeit.* Wien: Turia + Kant, 2005. S. 61).

42 Ср. размышления Бродского о том, что он является суммой своих предшественников, «всегда меньшей, чем любая из них [теней] в отдельности»; см. в настоящем издании, с. 12.

КУЛЬТ *ЭТНАСУ* І ДЭКАНСТРУКЦЫЯ *НАЦЫІ* (ДВА ДАСЯГНЕННІ АКУДОВІЧА)

Пётра Рудкоўскі*

Abstract

The paper is the analysis of the well-known Belarusian philosopher Valiantsin Akudovich's ideas, mainly on the ground of his book *The Code of the Absence. On the Foundations of Belarusian Mentality*. The author of the paper argues that Akudovich paradoxically represents at once «mystical nationalism» (thereby approaching the non-militant ultra-nationalism) and deconstructionist reconsideration of the traditional nationalist dogmas. The author critically evaluates both features of Akudovich's discourse, highlighting that his nationalism finds itself in dangerous affinity with tribalism, while his reinterpretation of Belarusian history proves to be internally inconsistent and unable to survive empirical verification.

Keywords: Belarusian identity, nationalism, deconstruction, apophatism, nothing.

1. Preliminaria

Канец XX і пачатак XXI ст. стаў асабліва плодны ў плане інтэлектуальных дыскусій вакол праблемы беларускай ідэнтычнасці. Розныя дыскурсы, якія сфармаваліся ў прэцэсе гэтых дыскусіяў, можна было б – крыху ўмоўна – падзяліць на «правіцу», «лявіцу» і «цэнтар». Да *правых* адносіліся б у гэтым выпадку дыскурсы, у якіх *нацыя* разам з кананічнаю атрыбутыкай (мова, культура, гісторыя) утварае аксіялагічны цэнтар. Народ-нацыя, нацыянальная тоеснасць і нацыянальная культура ўтвараюць у гэткіх дыскурсах «канчатковы слоўнік» у сэнсе Р. Рорці. У якасці экземпліфікацыі гэтага дыскурсу можна назваць моцную нацыяналістычную праграму Леаніда Лыча[1], хрысціянска-кансерватыўную версію беларускай ідэі Зянона Пазьняка[2], а таксама нацыянальную гісторыю Міколы Ермаловіча[3].

Да *левых* можна аднесці дыскурсы, пазначаныя *дэканструкцыйным* падыходам да пытанняў нацыі і нацыянальнае тоеснасці. Нацыянальная тоеснасць трактуецца тут зазвычай як анахранізм, а ў рознага роду «нацыянальных праектах» выкрываецца крыпта-таталітарная сутнасць. За-

* Пётра Рудкоўскі – магістар філязофіі (Ягелёнскі ўнівэрсытэт, г. Кракаў), магістар багаслоўя (Папская акадэмія навук, г. Кракаў), выкладчык ЭГУ (логіка, метады навуковага даследаваньня); e-mail: piatruk@gazeta.pl.

мест «тоеснасці» (адзіночны лік) дэканструкцыяністы аддаюць перавагу «тоеснасцям» (множны лік) і акцэнтуюць шматлікасць спосабаў аўтаідэнтыфікацыі без якога-кольвечы ўніфікацыйнага прынцыпу. Нярэдка ў гэтых дыскурсах з'яўляецца ідэя «грамадзянскай» або «касмапалітычнай» тоеснасці як больш прэферавальных альтэрнатыў для нацыянальнай тоеснасці. Ролзаўскі лібералізм Янава Палескага[4], ідэя постнацыянальнай эпохі Рыгора Мінянкова[5], касмапалітызм Андрэя Екадумава[6] – вось магчымыя экземпляры «левых», дэканструкцыяністцкіх дыскурсаў.

Цэнтрысцкія дыскурсы ў маім разуменні больш-менш адпавядаюць таму, што Анджэй Валіцкі і Яэль Тамір называюць *ліберальным нацыяналізмам*[7]. Дыскурсы гэтага тыпу, прасоўваючы ідэю нацыянальнай дзяржавы як аптымальны прынцып арганізацыі грамадскага жыцця, падкрэсліваюць ролю кананічных ліберальных каштоўнасцяў, такіх як асабістая свабода, плюралізм і першынство індывіду перад калектывам. Адбываецца тут якбы марыяж нацыяналізму і лібералізму. Такі падыход характэрны асяроддзям *ARCHE* і *Нашай Нівы* і, магчыма, *Праўніка* і *Палітычнай сферы*.

Прадстаўніком якога дыскурсу з'яўляецца Валянцін Акудовіч? Вось жа тут справа няпростая. Існуюць прычыны, дзеля якіх погляды гэтага філосафа можна трактаваць як адну з версій нацыяналізму, прычым крайняга (хоць не ваяўнічага), таго, што можна было б акрэсліць наймем *містычнага нацыяналізму*. Увадначассе Акудовіч парадаксальным чынамявіцца як выбітны дэканструкцыяніст, разбуральнік традыцыйных догмаў наконт беларускай нацыі. У далейшай частцы артыкула паспрабую раскрыць і ацаніць гэту парадаксальную спецыфіку Акудовічавай беларусалогіі.

2. Гульня ў «мяне няма». Вынік: апафатычны нацыянальны дыскурс

У кнізе *Мяне няма...*[8] Акудовіч аналізуе (калі аналізам можна назваць свабодныя эсэістычныя разважанні) тры эпохі, якія цягам гісторыі змянялі адна адну: эпоху Татэму, Міфу і Тэксту. На яго думку, зараз мы знаходзімся на этапе заняпаду апошняга апірышча сэнсу – Тэксту. Ідзе да завяршэння культура тэксту, а разам з гэтым развальваецца апошні гарант сэнсу – Бог.

Але не толькі ідэя Бога падлягае дэструкцыі. Змярканне эпохі Тэксту азначае таксама змярканне эпохі Чалавека. Чалавек явіцца цяпер як феномен без сутнасці. Яго жыццё пазбаўлена сэнсу. Адзінае яго прызначэнне палягае ў тым, каб «адбыць быццё». Як утрапёна ні пераконвалі б прапаведнікі-аптымісты, «я – гэта семдзесят кілё костак, тлушчу, цягліц і вадкасьці чырвонага колеру, – піша філосаф і дадае: Час чалавека сканчаецца – у самых розных сэнсах. І ў сэнсе часу, дарэчы, таксама».

І вось, у гэтай наскрозь нігілістычнай візіі змяркання эпохі Тэксту з'яўляецца, быццам светлейца ў тунэлі, аблічча якогасьці боства. Але гэта ні ў якім разе не трансцэндэнтнае боства, вя-

домае нам з вялікіх рэлігій – хрысціянства, юдаізму і ісламу. Гэта іманентны і лакальны бог – Этнас, які явіцца Акудовічу як фрагментарнае быццё: *Архіпелаг Беларусь*.

У іншай сваёй кнізе *Дыялогі з Богам*[9] Акудовіч намагаецца зынтэрпрэтаваць ідэю свайго этнічнага бога пры дапамозе улюбёнай катэгорыі – *нябыт*:

> «Пакуль іншыя народы прырасталі здабыткамі, мы мацаваліся стратамі. І цяпер мы багатыя на "няма", як ніхто. У нас няма гісторыі, няма мовы, няма свабоды, няма ладу, і, магчыма, зноў ня будзе сваёй дзяржавы. Ды і пра саміх беларусаў хто ўпэўнена скажа: ці то яны ёсьць, ці то іх няма?.. »

Вырваны з кантэксту, гэты фрагмент можа стварыць уражанне, што маем тут дачыненне з нейкай хваравітай тэндэнцыяй да самапрыніжэння альбо мазахістычнымі лямантацыямі, вельмі характарыстычнымі для беларускай народніцкай паэзіі. Калі ж прачытаем гэты фрагмент у кантэксце шэрагу іншых выказванняў Акудовіча, то, магчыма, заўважым, што катэгорыя «няма» выконвае тут якуюсь спецыфічную, на першы погляд незаўважную, функцыю. Давайце звернем увагу яшчэ на адзін фрагмент, узяты гэтым разам з кнігі *Код адсутнасці*[10]:

> «...для мяне тая Беларусь, якую мы цяпер маем, выяўляецца не руінамі лакальных дэфармацый апошніх некалькіх соцен гадоў, а сакральным вынікам усёй тысячагодавай (як мінімум) гісторыі гэтай прасторы. А ўсё сакральнае варта шанаваць такім, якое яно ёсць. Бо той, хто не шануе сакральнае, абірае сабе радзімай прафаннае».

Беларусь, такім чынам, – гэта адначасова багацце і галеча, *sacrum* і *profanum*, боства і нябыт. Члены гэтых трох кан'юнкцый не ўзаемавыключаюцца, а наадварот, узаемадапаўняюцца і ўзаемна адно другое акрэсліваюць. Акрэсліванне боскасці пры дапамозе нябыту характэрна *апафатычнаму багаслоўю*, вось чаму Акудовічаву канцэпцыю нацыянальнай ідэі я назваў *апафатычным нацыянальным дыскурсам*[11].

Этнас, гэты лакальны і іманентны бог, дае Акудовічу адчуванне цяпла і ўтульнасці. Асабліва палкай любоўю пакахаў ён адзін з атрыбутаў свайго бога – мову. «Я ашалеў, – прызнаецца ў *Кодзе адсутнасці*. – Я сноўдаўся самнамбулай, як закаханы. Зрэшты, чаму "як"? Я і быў закаханы ў "матчыну" мову. ... Я бяз стомы прамаўляў розныя словы ды сказы (і ўголас, і сам сабе), што нават пачалі пабольваць цяглiцы твару».

Палымяная любоў, дакладней, *каханне* да беларускай мовы, ускладанне надзеі на беларускасць (прычым этнічную беларускасць) як на адзіную магчымасць утульнасці, а таксама ўзнясенне беларускага этнасу ў ранг боскасці – усё гэта сведчыць аб «правасці» Акудовічавага дыскурсу і чыніць яго ў гэтым нават больш радыкальным за Пазьняка альбо Ермаловіча (для

гэтых апошніх беларускі этнас усё ж не з'яўляецца богам, а іхні нацыяналізм ўраўнаважваецца – хоць і мінімальна – хрысціянскім універсалізмам).

На гэты «ультра-правы» слой Акудовічавага дыскурсу накладваецца, як было ўжо прыкмечана, «левы» – дэканструктарскі – слой. Што канкрэтна Акудовіч дэканструюе?

3. Гульня ў дэканструкцыю. Вынік: алагічны нацыянальны дыскурс

1. Па-першае, Акудовіч дэканструюе ролю рэлігіі і Царквы (або цэркваў) у паўставанні беларускае нацыі:

> «Мы выспелі як Нацыя без непасрэднага ўдзелу Царквы. Калі на абшарах нашай краіны адбывалася адзяржаўленне Рэлігіі (ВКЛ, Рэч Паспалітая), Нацыя яшчэ не выспела, калі нацыя выспела, ужо не было ні сваёй Дзяржавы, ні сваёй Царквы. ... Калі б не быційная, а рэлігійная культура была асновай беларускай Нацыі, дык ад нас ужо даўно і шматкоў не засталося б».[12]

А крыху пазней, каб «прыпячатаць» арэлігійны характар беларускага народу і нацыі, Акудовіч прыкмячае:

> «Для мяне няма больш трагічнага відовішча, чым укленчаны беларус, які моліць Бога, каб той збярог яго нацыю».

2. Акудовіч выконвае таксама своеасаблівае *Entwertung* адносна Вялікага Княства Літоўскага. На яго думку, ВКЛ не толькі не было беларускай дзяржавай, але нават іграла адмоўную ролю ў паўставанні беларускай нацыі:

> «Калі б ВКЛ – пры ўсіх магчымых гістарычных трансфармацыях – не страціла дзяржаўнасці да нашага часу, дык напэўна, сёння мы б не мелі знаку ні сучаснай беларускай нацыі, ні беларускай мовы...»

3. А вось XVIII і XIX стагоддзі, якія беларускія нацыяналісты з горыччу называюць перыядам татальнай элімінацыі ўсякіх прыкметаў беларускасці з публічнага жыцця, з'яўляюцца для Акудовіча перыядам амаль самым істотным з пункту гледжання паўставання нацыі:

> «Як да нацыянальнага выспявання (і выспявання нацыянальнай мовы), дык асабіста мне падаецца куды больш істотным не перыяд ВКЛ з яго "залатым" XVI стагоддзем, а вось гэтая пара "татальнага мораку" XVIII–XIX ст. Больш за тое, я схільны лічыць, што не ў часы ВКЛ, а менавіта ў гэтую "нічыйную пару" і сфармаваліся беларусы як этнас – маючы на ўвазе ўласна беларускі этнас».

Расейскую Імперыю, якая Пазьняку явіцца амаль як дэманічная сіла, Акудовіч называе «калыскай беларускай нацыі» і перасцерагае перад атаесамленнем Імперыі як такой з расейскім нацыяналізмам.

Імперыя сталася калыскай нацыі ў тым сэнсе, што «нацыянальнае выспяванне беларусаў адбывалася ў ценю змагання (праз русіфікацыю) Расейскай дзяржавы з апалячваннем нашага краю. Але пакольκі што “апалячванне”, што “русіфікацыя” (што іхні двубой) пераважна выражаліся ў дыскурсах улады, дык нішто не замінала беларускаму этнасу натуральным чынам фармавацца ў пазбаўленых каналаў хоць якой улады вёсцы».[13]

4. Дэканструкцыі падлягае таксама апазіцыя паміж Беларускай Народнай Рэспублікай (БНР) і Беларускай Савецкай Сацыялістычнай Рэспублікай (БССР), якая культывуецца многімі (хоць не ўсімі і не безагаворачна) беларускімі нацыяналістамі, дзе першае явіцца са знакам плюс, а другое – са знакам мінус:

> «...я прапаную мінімалізаваць “адвечную” (і жорсткую) апазіцыю БНР – БССР. Бо калі ацэньваць сітуацыю ў вялікім вымеры паўставання Дзяржавы, то БНР і БССР пачынаюць выглядаць не як дзве смяротна варожыя паміж сабой падзеі, а як адна і тая самая, толькі ў розных варыянтах палітычнай фармалізацыі. Калі заўгодна, дык што ідэалагемна, што ідэалагічна БНР з БССР – блізнюкі».

Галоўным – і, бадай, адзіным – аргументам на падтрымку гэтае тэзы ёсць заўвага, што «і тое, і другое дзяржаўнае ўтварэнне абапіралася на тыя самыя базавыя пастулаты: сацыял-дэмакратыю і нацыяналізм. ... Згадаем дзеля прыкладу хаця б той вядомы факт, што недзе да 1929 года Савецкая Беларусь цалкам разгортвалася ў нацыяналістычнай мадэлі (“беларусізацыя”)».

Прадстаўленыя вышэй цверджанні Акудовіча сапраўды атакуюць найбольш фундаментальныя догмы беларускіх нацыяналістаў. Ці гэта азначае, што аўтар *Коду адсутнасці* запрапанаваў нам больш распрацаваны, больш рацыянальны і больш узважаны падыход да праблемы беларускай ідэнтычнасці? Думаю, што адказ будзе адмоўны. Давайце прааналізуем Акудовічавы тэзісы.

Ad 1. Што трэба разумець пад выразам «свая Царква»? Тоеснасць межаў Царквы з межамі нацыі? этнічнае групы? дзяржавы? Ясна, што ў хрысціянскую эру такое немагчыма. Хрысціянства заўжды пераступала этнічныя, нацыянальныя і дзяржаўныя межы; гэта тычыцца ўсіх магчымых нацыяў, таму на гэтай падставе немагчыма кантраставаць Беларусь з іншымі грамадскімі суб’ектамі. Думаю, што Акудовіч, гаворачы пра «адсутнасць сваёй Царквы», меў на ўвазе шматканфесійнасць. Але няўжо наяўнасць некалькіх – замест адной – канфесіяў імплікуе цверджанне пра арэлігійны характар якогась народу?

Думаю, што насамперш трэба ачысціць мову ад дзіўных словазлучэнняў тыпу «свая Царква». Прапаную зыходзіць з таго, што *будаванне нацыі з’яўляецца трансфармацыйным працэсам*, дзе самыя розныя элементы – рэлігія, мова, звычаі, грамадскія адносіны, спосабы гаспадарання, законы – усё гэта падлягае такой трансфармацыі, вынікам якой ёсць паўстанне пэўнага ўніверсуму сімвалічнай культуры, званай *нацыянальнай супольнасцю*. Ясна,

што рэлігія сама праз сябе не спародзіць нацыі, гэтаксама як не зробіць гэтага такая інстытуцыя, як Царква або некалькі цэркваў, але яна, рэлігія, з'яўляецца – як у выпадку Беларусі, так і ў выпадку іншых народаў – *кансубстратам* нацыі.

Тэза Акудовіча наконт арэлігійнага характару беларускага народу мае таксама «больш глыбокую» версію. Філосаф паўтарае ўслед за Аляксандрам Меерам, што «застаецца па-за сумневам, што самасцвярджэнне нацыі з гледзішча хрысціянскай рэлігіі ёсць грахом», і абгрунтоўвае гэта пры дапамозе вырванай з кантэксту цытаты са Святога пісання (Пасланне галатам): *Няма ні эліна, ні юдэя*. Ну што ж, давайце ў такім выпадку працягнем чытанне гэтага месца Бібліі: *...няма ані мужчыны і жанчыны*, – і зробім на гэтай падставе выснову, што Бог прадугледзеў якуюсь пачварную генную інжынерыю, якая павінна неадкладна прывесці да з'яўленне бясполага чалавека...

Разумаваньне Акудовіча зьяўляецца нейкім дэмагагічным прыёмам, разлічаным на наіўнага адрасата. Тэза: *Самасцвярджэнне нацыі – грэх з гледзішча хрысціянскай рэлігіі* абгрунтоўваецца тут шляхам звычайнай маніпуляцыі паняткамі: 1) фраза *Няма ні эліна, ні юдэя* вырываецца з кантэксту, 2) словам «элін» і «юдэй» надаецца нацыялагічная трактоўка (хоць сам Акудовіч, напэўна, ведае, што ў I стагоддзі нашай эры людзі не маглі аперыраваць катэгорыяй нацыянальнай супольнасці), 3) самасцвярджэнне нацыі – працэс, які ў значнай ступені абумоўлены гісторыяй – называецца грахом (у хрысціянстве гэты тэрмін адносіцца да добраахвотнага парушэння Божага або царкоўнага прыказання). Самасцвярджэнне нацыі не можа быць грахом як з фармальных прычын (да працэсаў, абумоўленых гісторыяй, не стасуецца прынцып добраахвотнасці), так і з матэрыяльных прычын (няма такога Божага або царкоўнага прыказання, якое хаця б ускосна забараняла самасцвярджэнне нацыі). Грахом з хрысціянскага гледзішча з'яўляюцца ўсякія формы індывідуальнага і калектыўнага эгаізму, а гэта нешта зусім іншае, чым самасцвярджэнне нацыі. Калі, прыкладам, РНЕ проціпастаўляе расейскае нерасейскаму як «вышэйшае» «ніжэйшаму», то тым самым выходзіць за межы хрысціянства (і тут яно можа колькі заўгодна называць сябе «праваслаўным», то бок, хрысціянскім рухам, але з-за сваёй ненавісніцкай праграмы дзеяння аўтаматычна апынаецца за межамі хрысціянства). Але калі гаворка йдзе пра «нацыянальнае самавызначэнне», гэта значыць, пабудову салідарнай, аб'яднанай агульнымі культурнымі сімваламі супольнасці, то якая тут можа быць гаворка пра «грэх»?

Проціпастаўленне хрысціянства ідэі нацыянальнага самавызначэння можа мець дзве прычыны. Першая – гэта адсутнасць элементарных ведаў пра тое, чым ёсць хрысціянства. Другая – блытанне нацыянальнай салідарнасці з племянным адзінствам. Калі пад паняцце нацыянальнай салідарнасці падставім племянное адзінства, то тады сапраўды напружанне так разуметага нацыяналізму з хрысціянствам будзе навідавоку. Небяспека ператварэння нацыя-

нальнай ідэі ў прымітыўны этнанацыяналізм – як тое мы бачым у выпадку расейскага нацыяналізму, які корміцца нэапаганскім венедызмам, – і ёсць той прычынай, дзеля якой яна (гэта ідэя) павінна быць спалучана з якойсьці ўраўнаважваючай – «універсалізуючай» – сілай. Думаю, такой сілай з'яўляецца перадусім хрысціянства са сваім трайным прынцыпам любові: 1) любоў да сябе (дзе *Я* можа мець калектыўную форму, напр. нацыя); 2) любоў да бліжняга (дзе зноў жа, пад «бліжнім» могуць падразумявацца іншыя народы, нацыі, грамадствы; 3) любоў да Бога, які стаў Чалавекам і жыве ў кожным з людзей.

Беларус, які кленчыць перад Богам і моліцца за сваю нацыю, наўрад ці стане забіваць або хаця б прыніжаць не-беларусаў (дзеля гэтага ён мусіў бы спачатку адвярнуцца і здрадзіць Богу). А вось той беларус, які кленчыць перад беларускім Этнасам і ўспрымае яго як боства, сапраўды выклікае трывогу. Усякія трыбалісцкія паталогіі кормяцца менавіта этнарэлігіяй, то бок, абагаўленнем уласнага Этнасу.

Ad 2. Контрфактычнае разуманне («Калі б ВКЛ... ») скарыстоўваецца тут, відавочна, для таго, каб падкрэсліць, што паміж гістарычным «ліцвінам» (або «русінам», «рускім») і сучасным «беларусам» (а таксама іх мовамі) няма непасрэднай пераходнасці. У звязку з гэтым нельга з упэўненасцю сказаць, што «ліцвін» (або «русін», «рускі») ператварыўся б у «беларуса» ў выпадку захавання ВКЛ у XIX і XX стагоддзях.

Прапаную ў такім выпадку ўласнае контрфактычнае разуманне. Уявім сабе, што дзесьці ў 2050 годзе Беларусь акупіруюць кітайцы. Стан кітайскай акупацыі трывае, скажам, тры стагоддзі. Вынікам гэтага стану рэчаў становіцца з'яўленне новай народнасці, назавем яе ўмоўна «белакітайскай». А ў 2375 пэўны філосаф, хай ён называецца Іванам Кітабелічам, выступае з крытыкай «беларускага» перыяду, ухваляючы пры гэтым перыяд кітайскай акупацыі, паколькі ў выніку гэтай акупацыі – кажа ён – паўстаў Белакітай. У гэтай сітуацыі напрошваецца наступнае пытанне: а няўжо не было б лепей, калі б Беларусь цягам гэтых трох стагоддзяў развівалася натуральным чынам, без «белакітайскіх» інварыяцый? Тое ж самае можна спытаць і адносна папуляцыі ВКЛ: няўжо не было б лепей, калі б не была б прарвана культурная пераемнасць паміж вялікакняскімі ліцвінамі-русінамі і народам, які паўстаў бы на базе ліцвіна-русінскай культуры?

Тую ж самую думку можна выразіць пры дапамозе рэтраспектыўнага контрфактычнага разумавання (папярэдняе было футураспектыўным). Калі б ВКЛ не страціла дзяржаўнасці, то сёння мы, можа, і не называліся б «беларусамі» і размаўлялі б на трохі іншай мове (назавем яе ўмоўна «снежнабеларускай»), але, перакананы, мелі б намнога мацнейшы і раней сфармаваны нацыянальны імунітэт. Магчыма, балтыйская частка ВКЛ слала б у Вільню бясконцыя патрабаванні даць ім шырокую палітычную аўтаномію, а ў

паўднёвай частцы ВКЛ набіраў бы сілу сур'ёзны сепаратысцкі рух на чале з Юляй Цімашэнкай...

Гэта, канечне ж, трохі жартоўная візія, але яна мае на мэце паказаць, што ў выпадку ацалення ВКЛ былі б, напэўна, свае праблемы і дылемы, але *мы* нікуды не дзеліся б, трансфармаваліся б у нацыю і хіба лепш і хутчэй угрунтаваліся б у сваёй нацыянальнасці.

Ad 3. Ацэнка гэтага тэзісу ускладняецца тым, што тут няясна, ці Акудовіч, разважаючы пра расейскі перыяд, бярэ пад увагу фармаванне беларусаў як *этнічнай групы*, ці ўсё ж як *нацыі*. У адным сказе (гл. цытаванне вышэй) як быццам падразумявацца фармаванне нацыянальнай супольнасці, у другім жа сказе выразна гаворыцца пра «беларускі этнас».

Што ж, можна пагадзіцца наконт таго, што маргіналізацыя беларусаў у Расейскай Імперыі паспрыяла іх фармаванню як *этнічнае групы*. Але ці спрыяла яна фармаванню беларусаў як *нацыянальнай супольнасці*? (Нагадаю, што з першага сказу цытаванага ў (3) фрагменту вынікае, што так, умовы расейскай акупацыі спрыялі фармаванню беларускай *нацыі*.) Паўставанне нацыі, як было вышэй прыкмечана, ёсць трансфармацыйным працэсам, поспех якога залежыць перадусім ад таго, ці дадзеная этна-культурная група здолее функцыянаваць яе самасвядомы, рэфлексійны і скіраваны на якуюсь мэту *суб'ект*. Суб'ект, які здольны будзе вынайсці такія сімвалы, нарацыі і семіятычныя структуры, якія б утваралі аксіялагічную базу для яго самога як нацыянальнай супольнасці.

Вось жа «пазбаўленая ўсякіх каналаў вёска» ў перыяд «татальнага мораку», якія так усхваляе Акудовіч, – гэта ж пазбаўленая ўсякай суб'ектнасці магма. Няма сумневу, што гэтая вёска выразна адчувала сваю адрознасць-іншасць у стасунку да тых імперыяў, у арбіце якіх яна знаходзілася, аднак жа гэта было адчуванне *інфернальнай* адрознасці. Гэта была адрознасць апрычонай і выключанай з культурнага жыцця *праклятай касты*, без імя і без мовы, касты, якая будзе ідэнтыфікаваць сябе пры дапамозе пазбаўленай якога-кольвечы гістарычнага аднясення назвы «тутэйшыя», а сваю мову будзе сарамліва называць «простай мовай». Царскія ўлады ў сваю чаргу пазнішчалі ўсякія сімвалы і інстытуты, якія маглі б паспрыяць ператварэнню тутэйшых у самасвядомы культурны суб'ект, забараняючы пачаткова ўжывання слоў «Беларусь», «беларускі», касуючы пазней Берасцейкую Вунію, забараняючы беларускую мову ў адукацыйных установах і, канечне ж, імплантуючы тутэйшым пры дапамозе інтэнсіўнай індактрынацыі перакананне, што яны з'яўляюцца інтэгральнай – хоць дэгенераванай – часткай расейкага народу.

Стасаванне да Расейскай Імперыі пяшчотнай метафары «калыска беларускай нацыі» можна апраўдаць хіба што жаданнем здзівіць або заінтрыгаваць чытача, бо ніякай мерытарычнай функцыі яна, як здаецца, не выконвае.

Ad 4. Разважаючы стасунак паміж БНР і БССР трэба перадусім заўважыць, што існавалі прынамсі дзве ідэі Савецкай Беларусі – ідэя Зміцера Жылуновіча з аднаго боку і ідэя Кнорына і Меснякова – з

другога. Паводле Жылуновічавага бачання, Беларусь павінна быць савецкім, але культурна і палітычна аўтаномным утварэннем, у выпадку ж Кнорына і Мяснікова нават гаворкі не магло быць пра якуюсь аўтаномію ці асобнасць Беларусі.[14] Абвяшчэнне паўстання Беларускай Савецкай Сацыялістычнай Рэспублікі 1 студзеня 1919 г. было ўсяго толькі тактычным ходам бальшавікоў, мэтай якіх было «ўціхамірыць» урад БНР, які прабываў тады ў Горадні і пры дапамозе дыпламатычных каналаў выкрываў перад міжнароднай супольнасцю імперыялістычныя замашкі бальшавікоў.[15] Бальшавікі ж у той час не адчувалі сябе настолькі моцнымі, каб ігнараваць дбанне пра сваю рэпутацыю ў свеце. Адсюль і паўстала ідэя БССР, псеўдадзяржавы, дзе нацыянал-камуніст Жылуновіч у ролі прэм'ер-міністра быў адно толькі марыянеткай у руках расейскіх бальшавікоў, стратэгічнай мэтай якіх было захаванне імперыялістычнага *status quo*. Фікцыйная дзяржаўка (бо толькі так можна назваць тую пародыю, якую нам зафундавалі бальшавікі 1 студзеня 1919) пад назвай БССР павінна была стаць процівагай для БНР, а пасля аслаблення БНР спачатку выпаласкацца з беларускасці ў запраектаванай Беларуска-Літоўскай Дзяржаве (дзе анічога беларускага і амаль нічога літоўскага не было[16]), а пазней і цалкам растварыцца ў расейскай стыхіі. БССР у абедзвюх фазах свайго паўстання (01.01.1919 і 31.07.1920) паўставала пад патранажам праціўнікаў рэальнай аўтаноміі Беларусі. БССР для іх павінна была быць адпаведнікам «Заходняга рэгіёну Савецкай Расеі». Не трэба нават дадаваць, што такая канцэпцыя Беларусі анічога супольнага не мела з канцэпцыяй заснавальнікаў БНР.

Недарэчным падаецца спасылка Акудовіча на «факт», што «і тое, і другое дзяржаўнае ўтварэнне абапіралася на тыя самыя базавыя пастулаты: сацыял-дэмакратыю і нацыяналізм». Па-першае, БССР паўстала тады, калі паміж сацыял-дэмакратыяй і ленінскім камунізмам існаваў хіба што толькі цьмяны ўспамін пра колішняе сяброўства. У 1919 г. і пазней гэта былі дзве розныя і ўзаемна варожыя ідэалогіі. Прызнаючы, што БНР сапраўды была ў значнай ступені сацыял-дэмакратычнай, дадаць трэба, што КПБ(б) старанна фільтравала сацыял-дэмакратызм як ненавісную ерась, санкцыянуючы толькі такія ідэі, якія безагаворачна сумяшчаліся з дактрынай «дыктатуры пралетарыяту».

Па-другое, «беларусізацыя» 1920-х праходзіла не водле «нацыяналістычнай мадэлі», як тое кажа Акудовіч, але ў рамках *часовага* перамір'я паміж бальшавіцкім імперыялізмам і беларускім нацыянальным рэнесансам. Кажучы інакш, у 1920-х гадах паўстаў кволы кампраміс паміж канцэпцыяй Жылуновіча і канцэпцыяй Кнорына з Мясніковым. Але, як ведаем, не пройдзе і дзесяці гадоў, як бальшавіцкі імперыялізм з памножанай энергіяй возьмецца «кампенсоўваць» занадбанні па вынішчэнні беларускай культуры і яе стваральнікаў, і будзе гэта рабіць даволі паспяхова.

Беларусізацыя ў БССР трывала няпоўныя 10 гадоў, а вось перыяд *дэбеларусізацыі* (больш або менш інтэнсіўнай) налічвае добрыя 60

год. Які ў сувязі з гэтым сэнс мае тэза пра ідэйную блізнюковасць БНР і БССР? Гэтае першае праектавалася як нацыянальная дзяржава з дэмакратычным ладам – і фактычна такім было цягам свайго кароткага існавання, а вось БССР сталася рэспублікай максімальна савецка-сацыялістычнай і мінімальна беларускай. Падаецца, што штучнае «асваячанне» гэтых двух утварэнняў з'яўляецца не вельмі ўдалым рытарычным фокусам.

4. Гуру свавольнага мыслення

Акудовічава слова моцнае сваёй вобразнасцю і метафарычнасцю, але слабое ў плане лагічнай кагерэнцыі і семантычнай акрэсленасці. Розныя канцэпты ў розных месцах яго дыскурсу маюць ледзь не супрацьлеглае значэнне. Нават той ключ, у якім я запрапанаваў інтэрпрэтаванне Акудовічавых ідэй («два слаі» дыскурсу), не зносіць усіх супярэчнасцяў і складанасцяў ягонага дыскурсу. Пасля прачытання *Коду адсутнасці* так і невядома, ці яго аўтар адстойвае актуальнасць нацыянальнага праекту (бо калі перасцерагаў «свядомых» перад кленчаннем, то рабіў гэта, мабыць, з думкаю пра поспех беларускага адраджэння ў будучыні), ці з'яўляецца радыкальным праціўнікам такога «праектавання» (заявіў жа пра «банкруцтва нацыянальнай ідэі» і заклікаў «не жыць учорашнім днём»). Няясна, якую ролю ў беларускай гісторыі адыгрывае расейскі фактар, бо ў адным месцы Расея прэзентуецца ім як «калыска нацыі», а ў іншым месцы знаходзім тэзу, што «паміж беларусам і расейцам – ментальная бездань». Яднае гэтыя дзве тэзы хіба што толькі ірацыяналізм.

Камунізм і нацыяналізм Акудовіч называе натуральнымі антаганістамі, але заяўляе пры гэтым пра ідэйную аднароднасць камуністычнай БССР і нацыянальна-адраджэнскай БНР. Царква, Вера і Рэлігія – гэта ўвогуле, як вынікае з кнігі *Код адсутнасці*, заклятыя ворагі беларускага адраджэння, і гэта ці не адзіная тэза, якая пададзена аднезначна, без контр-тэзы, якая ўваходзіла б з ёй у спрэчнасць. Але тут паўстае спрэчнасць іншага роду, не інтратэкстуальная, а спароджаная стасункам гэтае тэзы да рэчаіснасці, бо, беручы тэзу ўсур'ёз, трэба было б Малады Фронт, БНФ, КХП, БХД прызнаць антыбеларускімі рухамі (па прычыне іх яскравай хрысціянскай афарбоўкі), а такія выданні, як *Наша Вера* або *Царква* абвесціць шкоднымі для беларускага адраджэння. Думаю, такая пастаноўка справы месцілася б на мяжы шызафрэніі.

Славутая фраза «Беларусь – недадуманая нацыя» аўтарства Акудовіча[17] паказвае, што ён імкнецца займаць у пытаннях нацыялогіі наміналістычна-канструктывісцкую пазіцыю, як таго патрабуе сучасная сацыялогія, але амаль уся кніга *Код адсутнасці* з'яўляецца сведчаннем адваротнага – Акудовіч стасуе ў дачыненні да нацыі яскрава натуралісцкія катэгорыі, як «прырода», «сутнасць», сугеруе – у духу эсэнцылісцкага мыслення – наяўнасць «ментальнай бездані» паміж прадстаўнікамі розных нацыяў. З гэтым

эсэнцыялізмам і імператыўнай катэгарычнасцю Акудовіч месціцца на лініі традыцыйнай метафізікі. Нічога дрэннага ў быцці традыцыйным метафізікам няма, але праблема ў тым, што абмяркоўваны філосаф любой цаной спрабуе маскіравацца пад пост-традыцыйнага пост-метафізіка, эксперыментуючы са словамі «нябыт», «няма» і «нішто» і выконваючы іншыя не дужа ўдалыя інтэлектуальныя манеўры. Вынік – сціжма супярэчнасцяў і непаразуменняў.

* * *

Журналісты часам называюць Акудовіча «гуру свабоднага мыслення». На жаль, гэта «свабода» ў яго выпадку азначае часцяком свабоду ад метадалагічных стандартаў і прынцыпаў лагічнага канструявання дыскурсу. Яго канцэптуалізацыя беларускай нацыянальнай ідэі значна адрозніваецца ад канцэптуалізацыі артадаксальных нацыяналістаў, аднак жа нельга сказаць, што яна больш прадуманая і больш унутрана звязная. Яго нацыяналізм знаходзіцца ў небяспечнай блізкасці з культам Этнасу (бо ж сам называе беларускі этнас богам), а рэінтэрпрэтацыя беларускай гісторыі не толькі не касуе цяжкасцяў, наяўных у інтэрпрэтацыі артадаксальных нацыяналістаў, але спараджае масу дадатковых цяжкасцяў, пра якія была гаворка вышэй.

Заўвагі

1 Гл.: Лыч Л. Нацыяналізм // *Літаратура і мастацтва*. 1997. 14 і 21 лістапада.

2 Гл.: Пазьняк З. *Беларуска-расейская вайна. Belarus is an Eastern Outpost*. Варшава –Нью Ёрк – Вільня, 2005; *Гутаркі з Антонам Шукялойцем*. Варшава: Беларускія ведамасьці. Вільня: Таварыства Беларускай Культуры ў Летуве, 2003.

3 Гл.: Ермаловіч М. *Па слядах аднаго міфа*. Мн., 1991.

4 Гл.: Полесский Я. Невозможность симбиоза // *Наше мнение* (электронный ресурс) http://www.nmn.org/pub/150805/ligvo.html.

5 Пра спробы прымянення да беларускай рэчаіснасці гэтай ідэі – запазычанай, хутчэй за ўсё, ад Юргена Габермаса – ведаю з вусных выказванняў Р. Мінянкова падчас розных семінараў.

6 Гл.: Екадумов А. Бездомная нация из европейского дома // *ARCHE*. 1999. № 1; Белорусская идентичность: в поисках пятого угла // *Новая Эўропа* (электронный ресурс) http://www.n-europe.eu/content/index.php?p=2814.

7 Гл.: Walicki A. Czy możliwy jest nacjonalizm liberalny? // *Znak*. 1997. № 3; Tamir Y. *Liberal Nationalism*. Princeton University, 1993.

8 Акудовіч В. *Мяне няма. Роздумы на руінах чалавека*. Менск: БГАКЦ, 1998.

9 Акудовіч В. *Дыялогі з Богам*. Мн.: Логвінаў, 2006.

10 Акудовіч В. *Код адсутнасці. Асновы беларускай ментальнасці*. Мн.: Логвінаў, 2007.

11 Рудкоўскі П. Містычнае маўчаньне пра Беларусь // *ARCHE*. 2007. № 5.

12 *Код адсутнасці...*

13 Тамсама.

[14] Гл.: Туронак Ю. *Мадэрная гісторыя Беларусі*. Вільня: Інстытут Беларусістыкі, 2006. С. 71; Шарова Н. *Гісторыя Беларусі*. Мн.: ВП «Экаперспектыва», 1999. С. 72–73.

[15] Гл.: Туронак, op. cit., с. 73.

[16] Пра нішчэнне ўсяго беларускага ў гэтай «беларуска-літоўскай» дзяржаве пісаў сучасны сведка А. Грыгор'еў у *Варшавское Слово*; гл.: Туронак, op. cit., с. 74.

[17] Гл.: Акудовіч В. Прэзыдэнт недадуманай нацыі // *ARCHE*. 2004. № 4.

О СТАТУСЕ БЛАГ И ЦЕННОСТЕЙ В ЛИБЕРАЛЬНОЙ ТЕОРИИ. ЭТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ ИСАЙИ БЕРЛИНА

Анатолий Паньковский*

Abstract

The topic of the article is the problem of the status of values in the context of the liberal theory. Agonical liberalism (pluralism) of Isaiah Berlin is taken as the «model» position to interpret and evaluate the disposition as a whole.

From the aspect of the values theory, Berlin's pluralism, which in this case can also be interpreted as an «internal» version of ethical realism, challenges his principal opponent, namely, ethical monism, according to which there is or there must exist a single privileged and rationally grounded value or an ethical code. Ethical realism should also be distinguished from perspectivism or relativism, which affirms that the «objectivity» of values and norms of behavior are secured by the fact of their acceptance in a community.

Berlin's ethical realism suggests that moral elements guiding human practice and conflicting with one another exist as «independent» entities that are subject to assertions about their validity, inaccuracy or falseness.

Keywords: liberalism, ethical realism, pluralism, objectivity, values.

В настоящей статье рассматривается ключевая проблема либеральной теории (то есть социально-философской доктрины, затрагивающей концепцию личности, нормативные вопросы социальной организации, политики и пр.) – проблема социальных идеалов (благ и ценностей). Особенностью данного обзора выступает выбор специфической перспективы, а именно доктрины агонального либерализма Исайи Берлина, позволяющей, помимо прочего, оценить базовую либеральную приверженность – свободу индивида – с метаэтической позиции. При этом отправной точкой подобного теоретизирования выступает разрыв с «объясняющей», или «рефлексивной» (отражающей), традицией социального теоретизирования, сущностью которой является познание социального мира в его собственной логике и фактологии вне зависимости от субъективных склонностей и пред-

* Анатолий Паньковский – независимый эксперт, координатор интернет-проекта «Наше мнение» (www.nmnby.org; www.nmnby.eu), г. Минск, Беларусь; polesski@mail.ru.

почтений исследователя. Для Берлина не существует социальной реальности безотносительно к её желательности или нежелательности, приемлемости или неприемлемости для людей. Посему средоточие его интереса – моральные «концепции и категории», являющиеся гидом нашей деятельности и познавательной способности.

Вместе с тем Берлин стремится избегать крайностей субъективизма, партикуляризма и психологизма, трактующих моральные категории как производные от вкусов, пристрастий и шире – «перспективы». В частности, с этим связаны попытки Берлина перетолковать классическую дистинкцию *объективности/субъективности*, которая в приложении к социально-политическому размышлению понимается как проблема «(бес)пристрастности». Объективность всякого изложения, полагает Берлин, определяется не мерой морально-ценностной стерильности используемого языка, но той степенью, в которой интегрированные в него ценности являются обычными, то есть такими, которые разделяются большинством людей во все времена.[1]

1. И. Берлин: политическая философия как терапия социальных практик

Большинство комментаторов рассматривают концепцию Исайи Берлина с точки зрения её вклада в политическую философию, понимаемую как ответвление наук о морали (moral sciences). К такому толкованию побуждает и сам Берлин, трактующий политическую философию как тип интеллектуальной деятельности, начинающийся «с открытия или применения категорий нравственности к сфере политических отношений».[2] В другом месте он говорит:

> «Представления о том, как следует жить людям, что могут и что должны делать конкретные мужчины и женщины, является предметом этического исследования; а применительно к группам, нациям и, разумеется, ко всему человечеству это называется политической философией, которая есть не что иное, как этика применительно к обществу».[3]

В рамках культурно-исторического проекта либерализма подобное рассуждение можно счесть более или менее традиционным. Действительно, принципиальной установкой раннелиберальных индивидуалистических теорий и их многих современных наследниц является то, что можно было бы назвать *этико-политическим конструктивизмом* – взглядом, в соответствии с которым на человека и общество надлежит взирать не как на нечто найденное, но как на нечто сделанное. Таким образом, либеральная политическая философия самоопределяется преимущественно как особый тип размышления, помещающего «общество» в систему координат нравственности. Следует ли отсюда, что на каком-то этапе развития политическая философия в качестве исходных терминов должна избрать не моральные, но какие-либо иные категории (например, ма-

тематические символы либо органицистские метафоры)? Такое утверждение может быть оправданным лишь в «конструктивистской» перспективе или перспективе так называемого «деонтологического либерализма» (к представителям которого можно отнести Дж. Ролза, Р. Дворкина и др.), превосходный критический анализ которого осуществил Майкл Сэндл[4]. Как подчёркивает Сэндл, в деонтологической оптике полностью исчезает объективный нравственный порядок (равным образом и у Канта моральный закон – это не результат открытия, произведённого теоретическим разумом, а вердикт практического разума, т. е. продукт чистой воли). В такой вселенной принципы права, справедливости или – шире – социально-политического порядка являются предметом человеческого конструирования, а представления о благе – предметом индивидуального выбора.[5] Равным образом и общество рассматривается как результат «доброй воли» индивидов, а по сути дела – политической инициативы, реализуемой в рамках сконструированных на все времена регулятивных принципов. Если «добрая воля» индивидов лежит в основании общества по умолчанию, то принципы его существования в самом деле нет нужды подвергать философской рефлексии – здесь можно ограничиться философией права (способ решения проблемы – правовой – задаёт саму постановку вопроса о «возможности общества»).

Важнейшей посылкой Берлина, объединяющего его с другими либеральными писателями вроде М. Сэндла, Ч. Тэйлора или Р. Рорти, является отказ от легалистской парадигмы в социальной теории и прежде всего – отказ от рассмотрения индивида в качестве неисторического, независимого *Я*, взятого безотносительно к своим целям и привязанностям и способного сконструировать что угодно, когда угодно и где угодно. Предполагается, что человек изначально связан моральными узами в том смысле, что у него есть потребности в любви, сообществе, признании, независимости и т. д. Более того, Берлин делает допущение о существовании объективного нравственного порядка, впрочем, лишённого своего центра. Это не порядок в собственном смысле, но более или менее ограниченный набор ценностей как «целей в себе», не предполагающий никакого взаимного соподчинения. Эти ценности являются объективными в том отношении, что принадлежат интерсубъективному пространству коммуникации и социального действия, придают смысл тому или иному образу или стилю жизни и, следовательно, являются конститутивными для всякого человека и всякого общества. Отсюда, конечно, не следует, что человек лишён возможности предпочесть одни ценности другим, один образ жизни другому и, таким образом – права на «пересамоопределение» по отношению к традиции или обществу. Напротив, всякий индивид обладает этой возможностью и соответствующим правом, но его в некотором смысле необходимо заслужить повторно. Свобода частного лица, следовательно, берётся Берлиным не просто в качестве отправного и далее нерефлексируемого пункта общего размыш-

ления, но рассматривается как такое благо, которое, будучи включённым в общую матрицу либеральной культуры, тем не менее нуждается в защите и сохранении. В конечном итоге, этого блага легко лишиться.

По отношению к ключевой либеральной установке мы имеем важнейший концептуальный сдвиг. В связи с этим заметим, что в противоположность всей досовременной, включая ренессансную, традиции в качестве базовой аксиомы обоснования общежития либерализм брал не определённый образ общества и не определённый тип человека, соответствующий этому обществу, но именно свободу индивида. Вопрос об осуществимости общественного порядка, в основу которого заложена индивидуальная свобода, понимаемая как право (т. е. способность и возможность) человека действовать по своему усмотрению, являлся ключевым вопросом, с самого начала объединявшим либералов и – в зависимости от способа разрешения этого вопроса – дробивший их на школы и направления. Полезно также упомянуть о том, что фундаментальной посылкой либерального теоретизирования является вовсе не методологический атомизм, т. е. утверждение онтологической первичности индивида по отношению к обществу.[6] Методическое признание свободы частного лица как отправного пункта построения социально-политической теории не тождественно ни атомизму, ни даже признанию свободы как блага самого по себе. Суть в том, что сами исходные термины вроде «общество», «политический режим», «свобода» и пр. проблематизировались и получали тот или иной статус лишь через признание их со стороны индивида.

Следуя Берлину, мы должны рассматривать социальные идеалы и ценности в качестве элементов социальной «природы» человека и видеть в «обществе» не алгебраическое множество индивидов, не интегративную целостность или наделённый определёнными потребностями квазибиологический объект, но очерченную историческим контекстом совокупность ценностей и регулируемых ими практик. Тем самым Берлин намечает действия, согласующиеся с принципами рационализма, – логику, в которой одновременно представлено онтологическое содержание социальных объектов, т. е. их «объективное» существование (присутствие в интерсубъективном измерении), и форма онтологизации, т. е. способ, которым полагается их существование (значение для нас). Совокупность идей Берлина в этом случае предстаёт как теория о *приемлемом* обществе. Ключевым здесь является вопрос о том, что делает социальный гнёт и политические санкции морально приемлемыми для индивида. Таким образом, концепция Берлина – это социально-политическая теория, взятая не в позитивном, но в нормативном аспекте.

Очевидно, что познавательное отношение, соответствующее вопросу о приемлемом обществе, отнюдь не сводится к гносеологическому, но прежде всего предполагает праксиологическое (практическое) и аксиологическое (ценностное) отношение. Дру-

гими словами, социальные «объекты» интересует нас лишь в той мере, в которой знание о них ориентирует действия и влияет на человеческую жизнь. И в той мере, в какой это знание, выраженное в концепциях и категориях, определяет нашу жизнь, мы вправе говорить о том, что его отношение к объекту конституирует сам объект. Отсюда: рассмотрение того или иного объекта как социального или политического (т. е. являющегося выражением той или иной ценности, того или иного идеала) превращает его в социальный или политический объект.

Утверждая, что социальное бытие и человеческая история могут быть осмыслены только посредством обращения к «концепциям и категориям», фигурирующим в качестве гида нашей познавательной и моральной способности, Берлин следует таким авторам, как С. Гемпшир и П. Строусон.[7] Соответственно, его концепция выражается преимущественно через историческую антропологию (историю идей) и сопровождается нормативными аргументами («логикой» идей).

Хотя подобная аналогия и далека от совершенства, но, как утверждает Роджер Хошир во введении к сборнику эссе Берлина *Против течения*, история идей в своих лучших проявлениях способна осуществить в отношении культуры то, что делает психоанализ по отношению к индивиду: раскрыть предпосланные человеческому поведению концепции и категории, а также проанализировать их истоки.[8] Эту аналогию можно расширить. Концепции и категории человеческой деятельности и интеракции немыслимы в изоляции от своих носителей. Или, выражаясь словами Галипо,

> «историческое знание есть знание о человеческих поступках и коллективном или индивидуальном поведении; либо о смысле поступков и установлений; именно поэтому намерения, мотивы и цели принципиальны для понимания и интерпретации истории».[9]

По той же причине история идей может рассматриваться как вклад Берлина в исследование антропологии и феноменологии человека. И хотя Берлин избегал этого термина, содержащего гегелевский обертон, он, тем не менее, указывает на нечто существенное для прояснения вопроса о человеческой самости.

Полагая, что бессмысленно постигать личность, минуя вопрос о её ответственности за свои поступки, Берлин следует Канту, утверждая, что именно свободная воля является конститутивной для человеческой идентичности. Но он отходит от Канта в понимании источников морального действия и стремится избегать тупиков трансцендентально-априорного теоретизирования.[10] В противовес Канту и его космополитическим последователям Берлин настаивает на том, что не может существовать универсальной и фиксированной структуры категориального аппарата. Наши «концепции и категории» имеют массу вариативных воплощений в различных культурах, их содержание невозможно установить раз и навсегда. Соответственно, философия не может быть классифи-

цирована как дисциплина, способная выявить единые концептуальные структуры всех возможных форм жизни. Вместе с тем это не означает, что позиция Берлина может быть исчерпывающе вписана в рамки гегелевской критики кантовского фундаментализма, на место трансцендентального способа обоснования помещающего историцистский, т. е. предполагающий разъяснение концепций и категорий через их генезис – восхождение от примитивных к более рафинированным формам посредством некоторым образом присущего им сходства. Таким образом, в рамках либерального проекта агональный либерализм самоопределяется как «ограниченный универсализм».

Одной из центральных задач разыскания Берлина является выявление смысловых единиц (социальных идеалов и ценностей), которые, собственно, и формируют человеческий *modus vivendi*. Цель подобного философского исследования, как формулирует её Грей, состоит в том, чтобы посредством «квазикантианской трансцендентальной дедукции» уточнить категории человеческой деятельности и мышления.[11] Существует, между тем, определённая неясность, связанная с употреблением Берлиным понятий «ценности» и «моральные категории», которая, в свой черёд, затемняет практические аспекты использования «трансцендентальной дедукции», о чём говорит Грей.

Понятие «ценность» употребляется Берлиным, с одной стороны, в предельно широком смысле – это отнюдь не только исключительная принадлежность сфер морали и нравственности. «Ценностью» можно именовать всё, к чему человек может стремиться, всё, что является необходимым либо случайным «включением» его образа жизни. В более узком смысле Берлин рассуждает об *объективных* и *универсальных* ценностях, несущих социально-этическую нагрузку. При этом он отмечает, что вопрос о ценностях, которые можно считать универсальными и «первичными», предопределёнными самими понятиями нравственности и человечности как таковой, является «квазиэмпирическим». То есть это такой вопрос, за ответом на который в конечном счёте нужно обратиться к антропологам, историкам, культурологам, социологам и пр., т. е. учёным, занимающимся изучением поведения целых обществ и понятий, используемых в их жизнедеятельности.[12] Что может сообщить по поводу ценностей политический философ?

Говоря о ценностях, благах и «категориях практической деятельности», Берлин подразумевает, что наше мышление обладает универсальной схемой – наподобие кантианской, – задающей универсальные элементы моральности. Эта схема предстаёт не как трансцендентальная и априорная в строгом смысле, не как эмпирическая генерализация предположительно универсальных и автономных (substantive) моральных «первоэлементов»[13], но, как резюмирует Грей, «является чем-то промежуточным между ними»[14]. Помимо того, она является гибкой и подвижной, хотя некоторые её компоненты неизменны и тесно связаны с нашей психосоматиче-

ской конституцией. В этом смысле общее ядро (common core) человеческих ценностей не является строго фиксированным, и это означает, что невозможно раз и навсегда описать его и дефинировать в кантианской манере.

Система моральных «первоэлементов» является в известном отношении «двусмысленной»: являясь защитным экраном от «хаоса» реальности, она в то же время координирует наши стремления, цели и желания. Её роль в человеческой деятельности может быть описана по аналогии с ролью кантианского трансцендентального схематизма, опосредующего посюстороннее содержание эмпирического опыта и систему трансцендентальных категорий. Подобно трансцендентальному схематизму, инстанция «ценностей» втягивает объекты опыта в систему морально-практических категорий, которая в конечном итоге предопределяет то, как воспринимаются и постигаются эти объекты (в качестве наделённых определённым смыслом, свойствами и пр.). С другой стороны, она направляет и регулирует практические действия.

Говоря о ценностях как категориях (т. е. языковых репрезентациях ценностей), Берлин не столько стремится отождествить уровень языка с уровнем «оценки», сколько делает акцент на отличии моральных категорий от «эмпирических фактов».[15] Концепции и категории, по Берлину, нельзя рассматривать ни в качестве эмпирических генерализаций опыта, ни в качестве априорных предусловий понимания. С одной стороны, категории непосредственно не связаны с голой фактуальностью опыта: эта связь всегда опосредована тем, что Берлин именует «ценностным и политическим измерением» – по сути дела, озабоченностью, прагматикой нашего отношения к миру и друг к другу. С другой стороны, категории не являются в строгом смысле трансцендентальными, ибо, будучи тесно связанными с социальным и индивидуальным опытом и неся на себе его печать, они не определяют этот опыт в одностороннем порядке. Наконец, они подвержены историческим трансформациям, но в то же время – выражают определённые константы человеческого опыта. Собственно говоря, эти относительно устойчивые ментальные структуры, одновременно выступающие в качестве категорий восприятия и категорий «классификации» – оценки, – и называются «ценностями».

Иной вопрос – как позиция Берлина проявляет себя в практическом плане. Каким образом подходить к исследованию категорий социальной практики? Уточнить это можно методом от противного. Во-первых, путь к разрешению философских головоломок, касающихся социальных идеалов, ценностей и целей жизни, не прокладывает ни чистый теоретический разум, ни «чистый» эмпирический опыт.[16] Во-вторых, мы не можем их разрешить посредством какого-либо артикулированного сверхпринципа – например, моральной интуиции. Как подчёркивает Грей, Берлин избежал влияния оксфордских интуитивистов (в частности, Росса), чьи книги активно изучались в Оксфорде в 1920-х, когда тот был студентом.[17]

В любом практическом рассуждении, полагает Берлин, мы легко ориентируемся в вопросах ценностей, не прибегая к какому-либо опорному принципу. В-третьих, понимание Берлиным специфики философского исследования не предполагает, что философские головоломки могут быть разрешены посредством анализа слов на манер оксфордской школы обыденного языка 1950-х, так как в своей основе они не являются лингвистическими. И напротив: лингвистические проблемы едва ли можно квалифицировать в качестве философских.

Подобно позднему Витгенштейну, задачу философского исследования Берлин видит не в создании завершённой теории, но в разрешении определённых проблем и неясностей, порождённых предыдущими теоретическими построениями. Но если целью Витгенштейна являлось устранение ловушек естественного языка посредством терапии языковых заблуждений (критика языка), то целью Берлина – терапия социальной практики, прояснение некоторых аспектов социальной деятельности и устранение либо избегание её тупиков, то есть *критика социальных практик*. Разумеется, эта задача не может быть решена без посредства языка, однако Берлин отказывается отождествлять познавательную функцию и язык. С его точки зрения разногласия по поводу понятия «свобода» не могут быть объяснены посредством анализа терминов *liberty* или *freedom*. Напротив, *способы применения* этой категории – а они являются её *значениями* – проистекают из различий в типах доктрин или культур, в рамках которой эта категория получает право прописки. Этот тип установки может быть назван «трансцендентальным прагматизмом».

Символические системы, говорит Берлин, «воплощают и выражают определённые установки, которые *ex hipotesi* “инкапсулированы” в них, но не могут быть легко описаны с их помощью»[18]. Мы можем, продолжает Берлин, использовать один набор символов для того, чтобы в искажённом виде выявить допущения, лежащие в основе другого, но мы не можем обойтись без символов вообще или обнаружить точку опоры в виде праязыка, который всё сразу расставит по своим местам.[19] Это, в свой черёд, означает, что для осуществления самого примитивного наблюдения или размышления необходимо, чтобы некоторые навыки, верования и принципы не подлежали анализу, находились вне критики.

Эта нерефлексируемая часть собственных предпосылок исследователя (часто расцениваемая как препятствие для осуществления той или иной интерпретации) как раз и выступает для Берлина позитивным условием понимания. Это означает, что наши ценности во многом сходны с ценностями других людей, и хотя зачастую мы не способны их принять, но, во всяком случае, способны понять. С другой стороны, этому пониманию способствуют различия: мы способны понять чужие социальные идеалы по контрасту с собственными. Словом, «понимание» – наиболее примитивная, но в то же время наиболее фундаментальная способность человека. По-

нимать – означает попросту иметь опыт нравственных размышлений, обладать воображением и способностью уделять внимание той или иной проблеме. Речь идёт о воображении, вчувствовании, эмпатии, о постижении, как выражается Берлин, континуума «бесконечно малых», недоступных строгим научным обобщениям. Существенное воздействие на эти установки оказал Вико – особенно своей концепцией понимания – *fantasia*, которую затем развивает Гердер и у которого она именуется «вчувствованием» (*emphatia*). С теми же источниками связано предположение Берлина о транссубъективных моральных способностях, позволяющих разрабатывать общий горизонт понимания ценностей, различным образом воплощённых в различных культурах.

Таким образом, для Берлина принципиальной опорой и образцом философского исследования является не та или иная научная модель, но литература:

> «Претендовать на способность создавать значимые генерализации, когда нам в лучшем случае доступно лишь изящное искусство портретиста, утверждение, что существует некий надёжный научный ключ, тогда как всякое уникальное существо требует жизни, посвящённой скрупулезному, самоотверженному наблюдению, сочувствию и проницательности, – одна из самых нелепых человеческих претензий».[20]

В завершении раздела необходимо сказать о различиях между позицией Берлина и точкой зрения, в которой, как мне представляется, сходится французский постмодернизм, постмодернистская «историография» Рорти[21] и герменевтика Гадамера. Предположение о том, что текст уже всегда включён в план интерпретации, комментария, что не существует текста как изолированного объекта, встретило бы у Берлина сочувствие. Однако, в отличие от постмодернизма, у него отсутствует стремление к истолкованию всякого, в том числе и научного, текста как «литературного», к заключению в скобки его претензий на истинность и демонстрации текстуальных механизмов, производящих эффект истинности. Скорее, напротив: литература, под которой имеются в виду главным образом «литературные способности» (воображение, проницательность и пр.), – это исходный пункт размышления, направленного на постижение тех «вещей», которые характеризуют человеческую природу в её наименее изменчивом аспекте. И хотя здесь невозможен окончательный успех (абсолютное знание), мы всё же способны отличать истину от лжи. В связи с этим Берлин нередко говорит о «чувстве реальности», под которым понимается присущая всякому человеку способность отличать невозможное от возможного, правдоподобное – от фантастического.

2. Проблема объективности

То, что понимается под современной социальной теорией, как правило, связано с отрицанием универсальных ценностей, этического знания или чего-то вроде моральной рассудительности. Подобное отрицание намечает точку схождения весьма многих социально-политических доктрин. В своей попытке ассимилировать мораль со «склонностями», «желаниями» и «предпочтениями» подобный взгляд в известном отношении сближается с современным строгим позитивизмом: наши политические и моральные ценности суть формы жизни или политической стратегии – индивидуальные либо коллективные, детерминированные либо произвольные. Они не выражают ничего, кроме субъективных пристрастий. Следовательно, они не могут быть ложными либо истинными, верными или ошибочными.[22]

Подобные воззрения совершенно не согласуются с позицией Берлина, настаивающего на том, что моральные конфликты могут и должны быть предметом нашего знания, что хотя ориентирующие человеческую практику моральные элементы являются, подобно произведениям искусства, идиомам поведения, общественным институтам и пр., историческими продуктами, тем не менее они существуют как «независимые» предметы, в отношении которых допустимы утверждения об их истинности, ошибочности или ложности. Как подчёркивают Галипо и Грей, подобная объективно-плюральная точка зрения (objective pluralist view) является нетипичной как для традиционных, так и современных социально-политических теорий.[23] По утверждению Грея, вариант этического реализма Берлина согласуется с тем, что иногда называют *внутренним реализмом* (internal realism). В соответствии с таким реалистическим взглядом различные формы человеческой самореализации способны к интерсубъективной взаимосвязи и, следовательно, не являются самозамкнутыми *Weltanschaungen* (мировоззрениями). Напротив: если исходить из того, что некоторые из этих форм фигурируют в качестве «реальных абстракций» и обеспечиваются задачами интерсубъективного взаимодействия, они являются в высокой степени доступными для разума. Они являются чем-то вроде общества внутри нас. Тип субъективной позиции, обладающей моральным статусом, получает «право прописки» в сети *наших* целей и убеждений, которые отличны от случайных прихотей и капризов. Зачастую не являясь объектами выбора, они предопределяют контекст ценностей, в пределах которого этот выбор осуществляется. Они репрезентируют биологические и культурные константы, которые, в конечном счёте, превращают нас в моральных агентов.

Следуя Берлину, мы вынуждены, во-первых, признать, что не существует или почти не существует утверждений, полностью избавленных от ценностных импликаций. Более того, они в конечном счёте гарантируют смысл высказывания. Предельный оппонент Берлина в этом вопросе – позитивист Феликс Оппенгейм, наста-

ивающий на возможности существования так называемого «языка свободы», очищенного от оценочных коннотаций.[24] Во-вторых, сами по себе оценочные коннотации вовсе не исключают ни возможности их понимания для тех, кто не связан с данной культурой, ни возможности высказываний по поводу их «правомерности». Можно согласиться с утверждением Майкла Оукшотта, что моральные идеи не являются в первый черед продуктами рефлексивной мысли, которые затем с различной степенью точности воплощаются в человеческой деятельности, что они являются продуктами «человеческой практической активности, которую рефлексивное мышление впоследствии частично и абстрактно выражает в словах»[25]. Между тем важно подчеркнуть и другое: Берлин полагает, что моральные предложения могут согласовываться, но могут и противоречить собственной смысловой структуре. В последнем случае можно говорить об их ложности (но не искренности того, кто утверждает). Это можно разъяснить следующим образом. Скажем, утверждение: «Высшей и последней целью социализма является человеческая свобода» – является ложным, поскольку в известном отношении оно «вводит в заблуждение» связанное с ним интерсубъективное ожидание, не согласуется с ним: от социализма обычно ждут чего-то другого (прежде всего, социального равенства).

Итак, подобно Чарльзу Тейлору или Бернарду Уильямсу, Берлин убеждён в обоснованности этического знания. Это знание время от времени связывается с понятием «добродетели», которую Уильямс понимает как «склонность личности избирать или отвергать действия на основании их этической правомерности»[26]. В либеральных диспутах ссылка на добродетель приобретает исключительную важность: этически правомерным описанием действия является то, которое согласовывается с долгом либо целью в достижении «наилучшего». Причём последнее вовсе не должно пониматься как утилитарное понимание наилучшего в терминах счастья.

Отталкиваясь от представлений о добродетели, можно выделить три главных кандидата на либеральную теорию ценностей (принимая во внимание «исторический» характер этих позиций: исторически сложилось так, что современные этические теории вытекают из незавершённых фрагментов предыдущих теорий).

1. *Миллевская доктрина совершенствования* (перфекционизм). Поскольку эта доктрина представляет собой «практическую» теорию правильного поведения, состоящего в развитии человека – то, что Милль именует «полезностью в высшем смысле» (utility in the largest sense)[27], – она может быть понята как основание нравственного закона. Это основание предполагает свою теорию ценностей или представлений о благе: предельной ценностью является развитие личности или автономии. Этой теории, остающейся актуальной по сей день, противостоят две конкурирующие: *субъективизм и плюрализм*. Обе позиции сходятся в противосто-

янии этическому монизму Милля, исходящего из возможности ранжировать все блага и ценности в терминах высшего блага – автономии личности. Расходятся они по вопросу статуса ценностей.

2. *Плюрализм* настаивает на том, что предельные ценности и цель человеческой жизни различны и несоизмеримы и не существует интерсубъективной модели, способной их примирить. Более того, как утверждает Берлин, стремление к одной цели равнозначно аннулированию других, альтернативных ей. Невозможно достичь всех целей, равно как и ранжировать эти цели друг относительно друга. Другими словами, развитие человеческой личности в перспективе одной цели достигается за счёт деградации других целей или целей других людей. Для плюралиста автономия, самосовершенствование личности не являются ценностью, превосходящей, скажем, гедонистические либо, напротив, альтруистические ценности. Вместе с тем все подобные ценности принадлежат интерсубъективному измерению и, как уже сказано, выступают в качестве «независимых» предметов, в отношении которых возможны истинные и ложные суждения.

3. Плюрализм следует отличать от *субъективизма*, или *релятивизма*. Коль скоро ценностей много и они несоизмеримы, это не означает, что они производны и зависимы от субъективного опыта, культурной или эпистемологической перспективы, – взгляд, чрезвычайно распространенный в либерализме. Достаточно упомянуть «вкусовую теорию ценностей» («taste theory of value»), которую развивал Локк.[28] Вообще, субъективистская теория ценностей тяготеет к натурализму, трактующему моральные реакции наравне с физическими, хотя здесь возможен довольно широкий диапазон мнений – от «жёсткого» этического натурализма Локка и Юма до квазинатурализма Ричарда Рорти и Гэри Гаттинга. Если первый тип натурализма трактует мораль как иллюзию (у неё нет реальности за исключением желаний), то второй тип натурализма сводит объективность морали к понятию «солидарности»[29], или «коллективного достоинства» («comparative dignity») как гегельянского аналога «внутреннего человеческого достоинства»[30]. Этот второй тип натурализма утверждает мораль как сугубо интерсубъективную реальность. И хотя позиция Рорти–Гаттинга в чем-то близка плюрализму, она может быть представлена как *интерсубъективизм*, или *перспективизм*, в противовес *объективизму* Берлина. Таким образом, различие между этими подходами связано с различным пониманием «объективности».[31] Несмотря на то что речь здесь идёт о различных нюансах сходного взгляда на общественную мораль, необходимо уделить им некоторое внимание.

Интерсубъективизм апеллирует исключительно к социальной практике, управляемой нормами, «проистекающими из наших глубинных желаний, которые конституируют индивидов как членов сознательных и моральных сообществ»[32]. Это, в свой черёд, означает, что у этических норм нет иной реальности, кроме социальной практики конкретных сообществ. По сути дела, интерсубъекти-

визм принимает на себя: а) отрицание всякой онтологии, на базе которой могут быть выстроены этические нормы[33]; б) отрицание абсолютной привилегии той или иной традиции, доктрины, морального кодекса и т. д.[34] и – поскольку подобной «абсолютной позиции» не существует – в) утверждение возможности практического использования того или иного кодекса в зависимости от ситуации (поэтому Гаттинг именует свою доктрину «прагматическим либерализмом»).[35] Отсюда не следует, что интерсубъективизм отрицает существование тех или иных «объективных» ценностей и их ментальных репрезентаций. Но истина и состоятельность этических норм не требуют никаких сущностей по ту сторону физического мира, т. е. по ту сторону представлений научного реализма. В этом отношении различие между подходами Рорти и Гаттинга может быть квалифицировано как различие в «эпистемологических» приоритетах: Рорти отрицает приоритет наук и связанный с ними обыденный и научный натурализм и чаще всего прибегает к тезаурусу «эстетического созидания». Но в обоих случаях речь идёт о таком типе объективности, который Гаттинг именует «перспективной объективностью»: объективность ценностей обеспечивается исключительно *фактом* их интерсубъективного признания.

В отличие от интерсубъективизма плюрализм Берлина берёт на себя ответственность за утверждение того, что: а) хотя этические нормы и поддерживаются фактом их социального «обналичивания», определённые элементы этих норм в некотором смысле «досубъективны», т. е. независимы не только от наших индивидуальных убеждений и склонностей, но и от основных верований той или иной культуры, от «перспективы» конкретной солидарности; б) хотя эти элементы не могут быть выстроены на определённом онтологическом базисе, они сами по себе выступают таким базисом; в) мы способны выбирать между ними, но не можем избавиться от них по своей прихоти, исключить вообще. Или: практическое использование конкретного кодекса (набора социальных идеалов) не элиминирует альтернативные кодексы и ценности вообще, не лишает их существования, но включает их в качестве *утраты* или *лишённости*.

Не следует думать, что Берлин считает ценности объективными в том смысле, в котором это представление критикует Бернард Уильямс, – в смысле «абсолютной позиции», соответствующей знанию, к которому всякий имеет доступ и которое может транслироваться в виде набора жёстких правил.[36] Подобно субъективистам и интерсубъективистам – Уильямсу, Рорти и Гаттингу, – Берлин считает общей ошибкой этических теорий редукционизм, попытку дистиллировать этические мнения, сведя их к единой абстрактной концепции (этике долга либо этике счастья). В отличие же от них, и подобно Чарльзу Тейлору, Берлин считает ценности объективными не в смысле неких абсолютных наличий, но в оппозиции к этическому натурализму, что означает: в конечном счёте ценности неза-

висимы от наших желаний, даже если они и связаны с мышлением «вещей для нас».

Согласно Тейлору, в своём опыте мы сталкиваемся со специфическим классом ценностей, которые «не просто несравнимо важнее прочих, но обозначают позицию, с которой эти последние могут быть взвешены, оценены и сопоставлены»[37]. Он именует их «сверхблагами» (hypergoods). Инстанция «сверхблага» отображает базис для сопоставления различных ценностей определённой культуры, а следовательно, и базис для критики стандартов – как совпадающих со стандартами данной культуры, так и не совпадающих с ними.[38] По Тейлору, наш моральный опыт выявляет ценности, независимые не только от наших индивидуальных убеждений и желаний, но и от этических установок конкретной культуры. И поскольку Тейлор обнаруживает этот тип объективности в феноменологии морального опыта, Гаттинг именует её «феноменологической объективностью»[39].

Необходимо, между тем, сказать об отличии «феноменологической объективности» от того типа объективности, о котором речь идёт у Берлина. Прежде всего, следует иметь в виду то, что Тейлор устанавливает привилегированное положение нашего морального опыта над его теоретическими реинтерпритациями, чего не делает Берлин. Следуя Берлину, можно было бы утверждать, что опыт выражает скорее манеру, в которой мы придерживаемся этических норм, но не базис для их обоснования или следования им. Тейлор игнорирует этот пункт, поскольку предполагает, что существует лучший подход (best account) к нашему моральному опыту. В подобном же можно упрекнуть и Гаттинга, настаивающего на приоритете научного и обыденного натурализма. Словом, позиция Берлина оказывается ближе к «золотой середине» – между «перспективизмом» и «феноменологическим объективизмом». Полезно здесь задаться вопросом о том, действительно ли необходима инстанция «сверхблага» для того, чтобы придать смысл нашему моральному опыту? Вовсе нет, ибо специфика этого опыта зачастую вытекает из несовместимости благ, к которым мы стремимся (вне зависимости от того, являются ли эти блага «сверхблагами» либо просто «малыми благами»). Более того, с точки зрения Берлина сами ценности могут рассматриваться в качестве производных от их «внутреннего» конфликта. Ценности, согласно Берлину, с одной стороны, сопринадлежны интерсубъективному порядку, но, с другой стороны, взятые в аспекте взаимной несовместимости, утрачивают всякую референцию с ним: реальность моральной драмы – это удел индивида. Таким образом, ценности являются объективными как: а) социальные «вещи» в рамках определённой культуры, б) принадлежащие всем прочим культурным мирам, в) как предметы индивидуального выбора.

3. В качестве заключения

Подведём черту. Подавляющее большинство либеральных мыслителей придерживаются базового принципа, состоящего в том, что люди склонны следовать различным образам жизни. В этом сходятся собственно плюралисты (такие, как Дж. Раз или Дж. Грей), сторонники классической доктрины морального совершенствования (перфекционисты) и различные версии субъективизма. Но обоснования плюрализма во всех случаях различны. Перфекционисты склонны обосновывать идею множественности ценностей различиями в индивидуальных «способностях» (врождённых и благоприобретённых), развитие которых придаёт ценность тому или иному образу жизни. Для субъективистов идеалы и ценности производны от желаний, вкусов и пристрастий – собственно это и различает людей между собой. Общим для плюралистов является воззрение, согласно которому различия вытекают из самих идеалов и ценностей.

Несмотря на то что расхождения между плюрализмом и субъективизмом (или релятивизмом) нередко квалифицируются как несущественные, их принципиальная несовместимость хорошо проявляется на уровне практического оперирования принятыми на вооружение тезисами. С точки зрения последовательного плюрализма различные версии субъективизма и релятивизма неадекватно понимают сущность морального конфликта. Переописывая моральные конфликты в терминах различных культурных или моральных систем, релятивизм лишает смысла понятие конфликта и несогласия как такового.[40] Конфликт есть нечто, присущее ценностям как таковым; он не обязательно вытекает из культурных различий: нередко культурам нечего делить, поскольку нет общего предмета для согласия и несогласия.

Наконец, нужно подчеркнуть, что плюрализм бросает вызов своему главному сопернику – монизму, установке, чрезвычайно распространённой в западной культуре и во многом её определяющей. В соответствии с монистической точкой зрения существует ценность, благо либо их узкий набор, в терминах которого можно ранжировать все прочие ценности и, следовательно, найти верный ответ на всякий моральный вопрос. В рамках либеральной теории монистическая модель имплицирует представление о естественных потребностях и предпочтениях, как, например, в случае с утилитаризмом. Общим для всех версий монизма выступает убеждение в том, что нормативы человеческого поведения могут быть гармонизированы – по меньшей мере в принципе – посредством разума и при опоре на верный метод.

На первый взгляд, одной из отличительных черт монизма является отрицание различий в ценностных воззрениях и моральных конфликтов как таковых. Это ошибочная интерпретация. Монист – так же, как и субъективист, – вполне может признавать существование моральных конфликтов. Но оба они склонны недо-

оценивать их глубину, считая конфликт обманчивым и преходящим феноменом или, по меньшей мере, подлежащим разрешению посредством теории, достаточно совершенной для этой задачи. Напротив, для плюралиста моральные дилеммы, возникающие в силу конфликтов между ценностями, неискоренимы, они суть особенность человеческих условий.

Примечания

1. Berlin I. *Four Essays on Liberty*. London and New York: Oxford University Press, 1996. P. xxxii.
2. Ibid, p. 120–121.
3. Берлин И. *Подлинная цель познания: Избранные эссе* / Пер. с англ. и коммент. В.В. Сапова. М.: Канон+, 2002. С. 3–4.
4. Сэндл М.Дж. Либерализм и пределы справедливости // *Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндл, Тейлор, Уолдрон* / Пер. с англ. Л. Б. Макеевой. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 291–218.
5. Там же, с. 209.
6. Об «атомистическом» и «холистском» подходах в социально-политической философии см.: Strauss, Danie F.M. Atomism and holism" with special reference to a key issue in social-political philosophy // *South African Journal of Philosophy*. 1999. Vol. 18, № 1. P. 74–89.
7. Hampshire St. *Thought and Action*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994. P. 121.
8. Berlin I. *Against the Current: Essays in the History of Ideas* / Ed. H. Hardy. London: Pimlico, 1997. P. xviii.
9. Galipeau C. *Isaiah Berlin's Liberalism*. Oxford: Clarendon Press, 1994. P. 49.
10. Hampshire S. Nationalism, in: E. Margalit, A. Margalit (eds) *Isaiah Berlin: a Celebration*. London: Hogarth Press, 1991. P. 129.
11. Gray J. *Isaiah Berlin*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997. P. 14.
12. Berlin I. *Four Essays on Liberty*. London and New York: Oxford University Press, 1996. P. liii.
13. Berlin I. *Concepts and Categories: Philosophical Essays* / Ed. H. Hardy. London: Hogart Press, 1978. P. 164–165.
14. Gray, op. cit., p. 62.
15. Berlin I. *The Sense Of Reality: Studies in Ideas and their History* / Ed. H. Hardy. London: Pimlico, 1997. P. 34f.
16. Kenny M. Isaiah Berlin's Contribution to Modern Political Theory // *Political Studies* 2000. Vol. 48, № 5. P. 1030.
17. Gray, op. cit., p. 58.
18. Berlin I. *The Sense Of Reality*… P. 16.
19. Berlin I. *Concepts and Categories*… P. 80.
20. Berlin I. *The Sense Of Reality*… P. 21–22.
21. Впоследствии Рорти дистанцировался от постмодернизма; см.: Rorty R. *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 1.
22. Berlin I. *The Sense Of Reality*… P. 191.
23. Galipeau, op. cit., p. 65–68; Gray, op. cit., p. 41.
24. Oppenheim F.E. *Dimensions of Freedom: An Analysis*; 2nd printing ed. New York: St. Martin's Press, 1970.
25. Оукшот М. *Рационализм в политике и другие статьи* / Пер. с англ. И. Мюрберг, Е. Косиловой, Ю. Никофорова, О. Артемьевой. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 288.

[26] Williams B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. P. 8–9.
[27] Mill J.St. *On Liberty and Other Essays* / Ed. John Gray. New York: Oxford University Press, 1998. P. 15.
[28] См.: Gaus G.F. Subjective Value and Justificatory Political Theory, in: R. Pennock, J. Chapman (eds) *NOMOS XXVIII: Justification*. New York: New York University Press, 1986. P. 241–269.
[29] Rorty R.M. *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical papers*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 22.
[30] Ibid, p. 200.
[31] Lukes S. Pluralism is not enough // *The Times Literary Supplement*. 1995 (10 Febr.). P. 131.
[32] Gutting G. *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 163.
[33] Ibid, p. 173.
[34] Ibid, p. 164.
[35] Ibid, p. 156.
[36] Williams, op. cit., p. 17.
[37] Taylor Ch. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. P. 63.
[38] Ibid, p. 67–68.
[39] Gutting, op. cit., p 149.
[40] См.: Bellamy R. *Rethinking Liberalism*. London – New York: Pinter, 2000. P. 191; Crowder G. Two Value-pluralist Arguments for Liberalism // *Australian Journal of Political Science*. 2002. Vol. 37, № 3. P. 460–461; Lukes S. *Moral Conflict and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 4.

ПРОШЛОЕ КАК ОБЛАСТЬ ТВОРЧЕСТВА

Владислав Дегтярёв*

Abstract

The concept of the Past is a highly artificial notion, derived from an eclectic combination of sources. Re-creation of the artifacts of the past (as well as personal memories) is a frequent phenomenon, though never legalized by culture. The necessary mechanisms allowing such actions were formed long ago on the borderline of humanities and science. Any contact with historic relics requires a well-defined notion of authenticity which, however, does not exist. According to various cultural practices, 'authenticity' is a convention based, primarily, on the cultural importance of corresponding relics. A notion of retroactivity is introduced in order to demonstrate logical and psychological limitations of 'authenticity' and enlighten the functioning of historic artifacts (or simulacra).

Keywords: past, relics, forgery, modernism, retroactivity.

Первое описание явления сделано патером Брауном при посредстве Г.К. Честертона[1]. Место действия – Англия, пустынный берег Северного моря. Время действия точно не определяется, хотя в самом первом рассказе цикла даётся намёк, что все события происходили «давно». Возможно, это был апофеоз становящейся всё более декоративной королевы Виктории, любившей Теннисона и Лейтона. Во всяком случае историю эту, сохраняя в уме некое полупародийное настроение, удобнее всего разместить именно там.

В начале рассказа на унылом и пустынном морском берегу появляются два художника. Чуть позже мы узнаём, что один из них – преступник, а мрачный «готический» антураж (в смысле Горация Уолпола и Анны Радклифф) – ни к чему не обязывающая декорация. Обстановка, однако, нагнетается с иронической настойчивостью, заставляющей увидеть в Честертоне виртуозного мастера «кэмпа». Итак: в полуразрушенном замке, находящемся едва ли не ниже уровня моря, в окружении полусумасшедших старых слуг томится наследница старинного рода Дарнуэй (фамилия звучит в точности как *done away* – «[с ними] покончено»), которая должна по семейной традиции сочетаться браком с каким-то отдалённым кузеном. Прибытия кузена (из далекой Австралии) ждут с минуты на минуту. Но художник, занимающийся реставрацией фамильных портретов, вытаскивает на свет божий изо-

* Владислав Дегтярёв – сотрудник БИН им. В.Л. Комарова РАН, г. Санкт-Петербург; vladislav.degtyarev@gmail.com.

бражение забытого родственника с самыми дурными наклонностями. Соответствующая старинная легенда (мороз по коже!) прилагается. Злодей обладает способностью возрождаться в каждом седьмом поколении, и прибывающий кузен – как раз седьмой по счёту потомок. Артистичному преступнику, как часто бывает у Честертона, удаётся мистифицировать и запугать всех, кроме отца Брауна, раскрывающего замысел и спасающего положение. При этом (движимый какими-то высшими соображениями) он позволяет злому художнику, претендующему на руку девушки, устранить кузена. Вслед за этим преступник, почуяв, видимо, опасность разоблачения, исчезает из повествования навсегда, а мудрый священник передаёт девушку из рук в руки второму (доброму) художнику и попутно всё разъясняет.

Художник, «открывший» таинственный портрет, «выполненный в жёсткой и сильной манере» XVI века, говорит, что склонен приписать его кисти Гольбейна, в противном же случае придётся предположить, что в те времена жил не менее талантливый живописец. Парадокс в том, что он говорит о своей работе, а это значит, что современник и соперник давно умершего Гольбейна – он сам. Сам по себе такой ход интересен, хотя ненамного более фантастичен, чем возникновение под пером Бернарда Беренсона измышленной задним числом фигуры «Амико Ди Сандро», условного автора близких к манере Боттичелли работ. Но то, что в качестве предполагаемого создателя таинственного портрета у Честертона фигурирует не кто иной, как Гольбейн, выглядит многозначительно. Конечно, приписав свою работу кисти знаменитого художника, фальсификатор не только сообщает ей дополнительную ценность (здесь, однако, это его вовсе не занимает), но и придаёт достоверность сомнительной истории. Однако загадка изображенного на картине, вымышленной Честертоном, отсылает к загадкам других, реально существующих изображений.

Ганс Гольбейн-младший незримо присутствует в рассказе как автор знаменитой и таинственной картины «Послы» (1533), привлекавшей внимание многих искусствоведов. Вот как описывает её Роже Кайуа в книге *В глубь фантастического*:

> «Полотно построено как герб. Два торжественно-статичных персонажа в парадных одеждах (они имеются в виду в названии картины) будто держат щит, полю которого соответствует стеллаж, где демонстрируется коллекция приспособлений и предметов, символизирующих человеческие знания и свободные искусства и обычно представленных в натюрмортах жанра “vanitas”. При всей торжественности композиции, в целом в ней не было бы ничего особо удивительного, если бы не одна деталь: чуть выше уровня пола, вытянувшись в наклонном положении вопреки законам тяготения и, очевидно, прочим законам природы, отбрасывая неправдоподобную тень, в воздухе зависло некое тело, не похожее ни на один известный предмет, форма, материал, присутствие которого равно необъяснимы. Сановники, глядящие прямо перед собой, не замечают объекта-фантома и соот-

ветственно не обнаруживают ни малейшего беспокойства по этому поводу. Но зрители, чьё внимание он неизбежно привлекает, не могут разделять их безразличия».[2]

Таинственный предмет оказывается анаморфозой черепа, но опознать в нём именно череп возможно только под определённым углом, бросая на картину прощальный взгляд, почти параллельный плоскости холста. Кайуа видит в этой композиции «гений художника, замыслившего столкнуть наивный взгляд с загадкой искусной деформации»[3]. Такими словами можно было бы охарактеризовать и сюжет честертоновского рассказа, удовлетворяющего самым жёстким требованиям по части фантастики, которой следует, как убеждает нас Кайуа, вырастать из самой ткани повествования.

В начале рассказа содержится прямая отсылка к *Леди Шалотт* Теннисона, видевшей окружающий мир только в зеркале. Согласно Уильяму Хольману Ханту, *Леди Шалотт* есть аллегория души, прервавшей свою аскезу и немедленно наказанной.[4] У Честертона эта аллюзия служит метафорическим предостережением тем, кто предпочитает артефакты реальности, а сложные анаморфозы – прямому взгляду на вещи, как они есть. Мотив зеркала в честертоновских рассказах всегда связан с обманом (*Грехи графа Сарадина*) или, в лучшем случае, с самообманом (*Человек в проулке*, *Зеркало судьи*). Здесь самообман осложняется, что соответствует сложности и фантастичности преступного замысла. «Хозяйке *этого* (то есть дарнуэевского. – *В. Д.*) замка, – пишет Честертон, – мир являлся не только в зеркальном, но к тому же и в перевёрнутом изображении». Поддельный портрет и поддельная легенда идеально вписываются в эту перевёрнутую картину мира. Стоит упомянуть ещё и о том, что врач семейства Дарнуэев, д-р Барнет (Barnet), оказывается почти однофамильцем натурфилософа XVII века Томаса Бернета (Burnet), автора *Священной теории Земли* (1682), повествующей о планете, устроенной подобно герметическому яйцу, из недр которой в своё время вырвались воды потопа. На фоне столь причудливой эзотерики рационализм отца Брауна выглядит особенно уютным и надёжным.

Сюжетная схема подобного рода (включающая историю, леденящую кровь) встречается у Честертона неоднократно, например, в рассказах *Проклятие золотого креста* и *Крылатый кинжал*. Однако в первом из них преступник фальсифицирует лишь ситуацию, складывающуюся вокруг реального артефакта, а во втором ограничивается тем, что выдает себя за жертву, приписывая ей собственные мистические наклонности.

Да и готическая тема у Честертона почти никогда не преподносится напрямую. Она либо иронически снижается, как это происходит в рассказе *Лиловый парик*, либо переводится в этическую проблему, как в *Последнем плакальщике*. Но та игра, которая ведётся здесь, оказывается куда более сложной и многоплановой.

Помимо того что данный сюжет в почти явном виде пародирует *Собаку Баскервилей*, он содержит интересный философский подтекст. Вадим Руднев показал, что в «брауновском цикле» Честертона изображается конфликт телеологического (отец Браун) и детерминистского (все остальные) сознания.[5] Там, где спутники отца Брауна (как правило, атеисты или агностики) оказываются бессильными раскрыть, а иногда – и увидеть преступный замысел, он сам, будучи рационалистически мыслящим томистом, раскрывает всю подоплёку событий и отвечает на вопрос «cui prodest?», который вовсе не приходит в голову прочим участникам действа.[6] При этом объяснения отца Брауна (как случилось и в этот раз) противоречат принципу «бритвы Оккама», уютно обосновавшемуся внутри той детерминистской парадигмы, с которой клерикальный детектив борется по долгу службы.

Руднев разбирает построение таких рассказов Честертона, как *Сапфировый крест*, *Странные шаги*, *Сломанная шпага*, *Честь Изреэла Гау* и *Проклятая книга*. Однако всё, что соответствует последовательным пунктам рудневского анализа и содержится в перечисленных текстах по отдельности, можно было бы сразу найти в *Злом роке семьи Дарнуэй*, представляющем собой квинтэссенцию метода Брауна (и Честертона). Здесь тупик детерминизма показан намного ярче, нежели в тех рассказах, что привлекли внимание Руднева, хотя бы потому, что важное место в повествовании отводится якобы старинному предмету (и тексту, представляющемуся авторитетным в силу своего возраста). Детерминистское сознание, следующее принципу экономии мышления, принимает подделку, изготовленную буквально вчера, за старинный артефакт, изменяя тем самым собственные представления о прошлом. Такой «старинный» артефакт вводится в воображаемое прошлое как памятник неких предполагаемых событий. Поскольку же эти события вымышлены, о данном артефакте следует говорить как об обладающем свойством *ретроактивности*.

Попытка небывшее сделать бывшим, которую предпринимает честертоновский художник, с точки зрения отца Брауна должна казаться вывернутым наизнанку богословским парадоксом из времен раннего Средневековья. Отцу Брауну, по всей вероятности, была хорошо известна генеалогия этих парадоксов, а также контекст, в котором они возникали, и, разумеется, то, что стало с ними впоследствии. Речь шла о доверии к разуму как таковому. В своей *Истории средневековой философии* Фредерик Коплстон пишет:

> «Св. Петр Дамиани … утверждал, что нельзя считать само собою разумеющейся универсальную применимость принципов разума в области теологии. Некоторые другие мыслители … считали, что претензии человеческого разума опровергнуты такими истинами, как рождение от Девы и воскресение Христа. Но речь в данном случае велась скорее об исключительных событиях, нежели о противоречивости логических начал. Петр Дамиани шёл дальше, утверждая, на-

пример, что Бог в своём всемогуществе может изменить прошлое. Так, хотя сегодня реально истинно, что Юлий Цезарь пересёк Рубикон, Бог в принципе может сделать так, что завтра это утверждение станет ложным, если захочет отменить прошлое. Если эта мысль расходится с требованиями разума, то тем хуже для разума».[7]

Но в первом же рассказе цикла (*Сапфировый крест*, 1911) отец Браун разоблачает гениального преступника Фламбо, облачившегося в сутану, поскольку тот нападал на человеческий разум, а это, говорит Браун, «дурное богословие». В жизнеописании св. Фомы Аквинского, написанном Честертоном в последние годы жизни, подчёркивается глубокое доверие к интеллектуальным способностям человека, на котором построил свою философию великий схоласт. Но в так называемых детективных рассказах отец Браун побеждает зло, исходя из тех же томистских предпосылок. В средневековой философии возобладало мнение, что Бог ограничен причинно-следственными связями и не склонен изменять прошлое сотворенного им мира. Ретроактивный же предмет противоречит этому фундаментальному принципу: здесь следствие полагается предшествующим во времени вызвавшей его причине.

По аналогии со *Злым роком семьи Дарнуэй* можно вспомнить современный роман Питера Акройда *Чаттертон*, действие которого разворачивается вокруг картины, изображающей Томаса Чаттертона, поэта и самоубийцу, достигшего почтенного возраста и окружённого книгами, заглавия которых совпадают с названиями поэм Уильяма Блейка. Но картина оказывается подделкой XIX века, а Чаттертон, как выясняется, действительно умер в 19 лет. Но это всё беллетристика, а из того, что осталось в анналах истории, ближе всего к нашей теме деятельность ван Мейгерена, автора знаменитых в 1930–1940-е гг. апокрифических «Вермееров». Достойно внимания то, что Игорь Голомшток рассматривает его в ряду мастеров живописного авангарда.[8] История ван Мейгерена широко известна и даже упоминается в классическом фильме Уильяма Уайлера «Как украсть миллион». Тем не менее её стоит повторить ещё раз, чтобы не жертвовать связностью изложения.

Голландский художник Хан (Хенрикус Антониус) ван Мейгерен (1889–1947) начал свою карьеру фальсификатора с того, что в 1923 написал и продал две картины, якобы принадлежащие Франсу Хальсу. Подделку раскрыли, но имя фальсификатора почему-то не было предано огласке. К следующему своему предприятию он готовился куда тщательнее. Для того чтобы изготовить серию картин евангельского содержания, которые можно было бы приписать Вермееру Дельфтскому, ван Мейгерену пришлось изучить не только манеру художника и живописную технику его времени, но и всё, что было написано о нём искусствоведами. И вот, в трудах Абрахама Бредиуса, крупнейшего специалиста по Вермееру, он нашёл те построения, на которые можно было опереться фальсификатору. Известно, что ранние работы Вермеера значительно отличаются по

стилю от его знаменитых поздних картин. Бредиус постулировал необходимость существования неких несохранившихся или ненайденных полотен Вермеера, которые заполняли бы стилистическую лакуну и временной интервал. Ван Мейгерен сумел ответить на этот вызов. И если бы он позднее, уже во время оккупации Нидерландов, не продал одну из своих работ Герингу, то не возникло бы и дело о коллаборационизме. И мы, возможно, пребывали бы в уверенности, что его творения – это счастливо разысканные картины всеми любимого художника. Но ван Мейгерену пришлось сознаться в изготовлении подделок, чтобы избежать обвинения – куда более серьёзного – в распродаже национального достояния.

Поводом для того, чтобы причислять знаменитого фальсификатора к авангардистам, может быть только скрупулёзное следование Вадиму Рудневу, разграничившему авангард и модернизм сообразно их художественным стратегиям.[9] Авангард, в отличие от модернизма, ориентирован на прагматику, на нетрадиционные способы общения со зрителем, читателем, слушателем. Поддельный холст моделирует определённую жизненную ситуацию: как у ван Мейгерена, так и у Честертона. В этом, собственно, и состоит цель ретроактивного произведения. А присущая ему авангардная стратегия с иррациональной подоплекой способна вызвать к жизни множество странных явлений.

И если уж говорить о жизненных ситуациях, а также о ситуациях исторических, то как раз на XX век приходятся те бедствия, отпраздновать счастливое избавление от которых возможно лишь одним способом: стереть, где удастся, их материальные следы, и по возможности быстрее и тщательнее. Дэвид Лоуэнталь на страницах своего компендиума *Прошлое – чужая страна* говорит о том иррациональном, чреватом сомнением в собственной адекватности, впечатлении, которое произвела восстановленная после войны Варшава на человека, заставшего её в руинах:

> «Дом, в котором я родился, был разрушен тридцать шесть лет тому назад – но я могу пойти в свою детскую спальню, взглянуть из того же самого окна и увидеть тот же самый дом во дворе напротив… Даже кронштейн лампы с затейливым завитком висит на прежнем месте. Это нервирует, если начинаешь задумываться. “Реально” это или нет?»[10]

Можно, конечно, разувериться в реальности настоящего, но задача реконструкции заключается в другом – в том, чтобы подвергнуть сомнению реальность неприятного прошлого, а лучше – вовсе его отменить. Бывшее (ужасы войны, а в случае Варшавы – ещё и национальное унижение) эффектно делается небывшим, несмотря на заверения схоластов о том, что на это неспособен даже Бог. В скобках можно заметить, что противоположная тенденция – небывшее сделать бывшим – умерла в зародыше, хотя её представляла такая солидная фигура, как И.А. Фомин, собиравшийся, в частности, достроить вторую колоннаду Казанского собора. Но это, как

и восстановление Петергофа, случилось давно, хотя буквально у нас на глазах возник объект, на котором как нельзя лучше проявились противоречия того, что можно было бы назвать исторической реконструкцией, если бы это выражение уже не было занято.

Знаменитая Янтарная комната, как всем, без сомнения, известно, находилась в Екатерининском дворце Царского Села с 1755 до своего похищения в 1941 г., а после 1944 её, кажется, никто не видел. К началу 1980-х гг., как, опять же, все прекрасно знают, СССР официально отчаялся найти утраченный памятник, и его решили сделать заново. И вот, после завершения долгих трудов, последовавшего в мае 2003, для всеобщего обозрения открылась новая Янтарная комната. Теперь зададим себе и всем окружающим вопрос: вправе ли мы сказать, что вновь изготовленная Янтарная комната стала тем же самым памятником, что был утрачен во время войны? Или, точнее, при каких внешних условиях предполагаемая идентичность будет важнее более чем 60-летнего «отсутствия»?

Естественно, речь идёт не о физическом тождестве двух Янтарных комнат, в которых нет ни одного общего элемента. Правда и то, что подлинный шедевр Шлютера – Растрелли с течением времени обрастал бы позднейшими дополнениями. Однако выяснение вопроса о критическом количестве дополнений, делающем памятник макетом самого себя, отдаёт нас во власть известного софизма о куче зерна. В культуре же всё обстоит несколько иначе. С семиотической точки зрения можно утверждать, что в истории памятника архитектуры под названием «Янтарная комната» был период, когда он не существовал физически, но продолжал существовать как знак.[11] Логично далее предположить, что восприятие этого «периода отсутствия» изменится с течением времени. Пройдёт лет сто, и к воссозданной Янтарной комнате все привыкнут, людей, помнящих её отсутствие, уже не будет, и, главное, срок «нового присутствия» Янтарной комнаты превзойдёт по длительности то время, когда её не было с нами. Чем дальше, тем менее значительным будет казаться разрыв в физическом существовании памятника. Вадим Руднев напоминает:

> «Текст не равен своему экземпляру... В случае необходимости его можно восстановить и актом культурной канонизации приравнять реконструированный текст к изначальному».[12]

Когда происходит подобная культурная канонизация в рассматриваемой нами сфере? Естественно тогда, когда физическое существование памятника в данной культуре представляется необходимым и методы его реконструкции удовлетворяют принятым критериям подлинности. Японские культовые постройки уничтожаются и воссоздаются (в прежнем виде) каждые 10–20 лет, но время их жизни в культуре исчисляется столетиями. Здесь, однако, мы сталкиваемся с особым способом существования предметов: акты разрушения и последующего возобновления столь же необходимы, как и непрерывность существования объекта.

Нацеленность на прагматику объединяет стилизации периода историзма и выросшие из них реставрационные проекты периода модернизма, хотя между ними есть одно очень существенное различие. В статье под названием *Почему от WTC не осталось руин*? Григорий Ревзин объявляет современную практику реставраций плодом модернизма и позитивизма. Согласно Ревзину, основания реставрации принадлежат скорее к естественнонаучной парадигме, нежели к художественному творчеству:

> «Архитектурная форма в научной реставрации возникает не из художественной, а из научной логики. То есть она должна быть не эстетически убедительна, но научно достоверна. Научная достоверность в свою очередь определяется через соответствие этой формы чему-то ей внеположному – документам, чертежам, аналогиям, – вещам, обладающим собственной, неархитектурной, логикой. Точно так же модернизм обосновывает форму из каких-то иных, неформальных оснований...».[13]

Здесь неизбежно приходится говорить о той или иной степени достоверности наших реконструкций:

> «Реставрационная форма соответствует научной документации. Поскольку документация никогда не бывает полной, то в здании всегда открываются какие-то зияния, недокументированные пустоты, и, в соответствии с логикой науки, они должны быть заполнены нейтральной неизвестностью, архитектурным телом без свойств. Научной реставрации неведома категория целостности художественного образа, она оперирует понятием подлинности фрагмента. В результате любая форма оказывается разъятой, разорванной на “документированные” и “недокументированные” части, соответственно на “подлинное” и “неподлинное”...
>
> Восстановление разрушенного здания целиком есть продолжение той же логики... Форма, которая возникает в результате такой реставрации, полностью соответствует тем критериям, по которым форма вообще “ухватывается” наукой – она соответствует документам, она того же размера, того же материала и в том же месте, что и подлинная...
>
> Именно на эпоху модернизма и приходятся все самые известные восстановления, от послевоенных и до храма Христа Спасителя. То есть они возникают в эпоху, когда актуальная архитектура перестаёт иметь какое-либо отношение к исторической. Сам акт восстановления есть манифестация этого разрыва. Вместо художника как субъекта традиции возникают художественные формы как объект, в отношении которых автор-восстановитель выступает как таксидермист-препаратор – это чужая ему форма, за которую он отвечает как специалист, а не как личность. Там, где классика предстаёт в качестве чужой формы, классическая традиция заканчивается».[14]

Всё правильно, и деятельность, например, Эжена Эммануэля Виолле-ле-Дюка, центральной фигуры реставраторства XIX века, в нашем понимании сводится к художественной стилизации, часто весьма произвольной. Своего стремления сделать памятники архитектуры более стильными, чем они были в старину, он и не скрывал:

> «Реставрировать здание – не значит только чинить и укреплять его, но ... доводить его до той законченности, которая, возможно, никогда и не была достигнута».[15]

Для стилизатора XIX века, действующего в рамках традиционной архитектурной системы, важно своё высказывание на тему исторического стиля, сохраняющего свою актуальность как живое наследие. Но если противопоставить наследию историю, как это сделал Дэвид Лоуэнталь[16], мы окажемся перед вызовом описанного Ревзиным парадокса. История – по определению «другое», и открытие прошлого составляет оборотную сторону описанного Вальтером Беньямином открытия современности. И эта «современность» делает предшествовавшие эпохи, с характерным для них *modus operandi,* аналогичными Золотому веку, т. е. отделёнными от нас окончательно и бесповоротно. Платон писал о египтянах, издевавшихся над греками, уверенными в том, что можно происходить от божества в седьмом поколении. Но и нас от Ницше, заставшего смерть Бога, отделяет не более семи поколений.

Григорий Ревзин пытается увязать практику реставраций архитектурных памятников и конец классической архитектурной традиции, совпавший (но ещё вопрос – насколько точно совпавший) с концом Первой мировой войны. В традиционной архитектуре старый объект заменялся новым, вбирая в себя его смыслы. Напротив, современная (после 1918) архитектурная практика, порвав с классической традицией (т. е. с семиотически понимаемыми знаками «культурной преемственности»), выделила из себя восстановительные работы в качестве самостоятельной дисциплины, скорее научного, нежели собственно художественного характера. Представляется логичным, что берегут и восстанавливают нечто иное по отношению к преобладающей действительности, некую диковину. Исключение, подтверждающее правило, составляет, по Ревзину, венецианская кампанила, рухнувшая в 1902 и отстроенная заново в течение последующего десятилетия – театральная декорация в насквозь театрализованном городе. Странно, что он при этом не упоминает Реймский собор.

По всей вероятности, дело заключается в том, что ужасы Второй мировой войны отодвинули память о Первой мировой в далёкое прошлое. Тем не менее практика крупномасштабных восстановительных работ берёт начало не в 1945 г., а в 1918, и велась она в то время средствами традиционной архитектуры. Масштабы разрушений оказались настолько велики, что потребовали (во Франции и Бельгии) выработки особой государственной политики. Арнольд Уиттик пишет:

«Политику восстановления … можно назвать в некотором роде сентиментальной – она диктовалась общим желанием восстановить города в том виде, который они имели раньше… Отклонения от старого сводились лишь к тому, чтобы то или другое сооружение, которое раньше выглядело слишком современным, заменить новым в стиле ренессанс, больше гармонирующим с главными памятниками. Таким образом, когда время и погода оказали свое благотворное действие, некоторые города приобрели вид более старинный, чем в довоенные годы… примером может служить городок Ньепор, который был разрушен полностью… Весь город приобрёл лишь то отличие от довоенного, что принял более ренессансный вид в результате восстановления уже не существовавшей перед войной ратуши XVI столетия. Другие города восстанавливались в том же духе; отступления от старого допускались только в тех исключительных случаях, когда здание явно было испорчено прежними реставраторами».[17]

Но прошло тридцать лет, и пациент в лице традиционной архитектуры, когда в нём снова возникла надобность, оказался скорее мёртв, чем жив. Видимо, все сомнения в «подлинности» восстановленных и заново отстроенных памятников продиктованы именно тем, что реставрация не имеет ничего общего с массовым строительством. Но ведь помимо ансамблей Петергофа или центра Варшавы есть ещё Ковентри и Роттердам, которые не были приведены к довоенному облику – то ли по экономическим причинам, то ли из соображений правдивости. Для модернизма традиционная архитектура есть нечто «другое», и она остаётся таковой и в процессе своего сочинения, и при изготовлении. Нет нужды напоминать, насколько нынешние строительные технологии (не говоря уже о массовой практике) отличаются от технологий столетней давности. Но учитывающему всё сказанное реставратору и стилизатору эпохи модернизма важна сама возможность сделать что-либо от модернизма отличное. Поскольку «сейчас так не делают», он приобщается к ретроактивности. Но общего между ним и его предшественником из XIX века всё-таки больше, нежели различий: общая нацеленность на создание некоей жизненной ситуации перевешивает. Жизнестроительство, одним словом. Но именно жизнестроительство Ревзин считает основополагающей чертой модернизма, в частности архитектурного.[18]

Когда мастер эпохи историзма в точности воспроизводил исторический стиль, что предполагалось получить на выходе? Якобы старинный (т. е. долгое время существующий) предмет, способный быть в нашем восприятии свидетелем некоего реально существовавшего прошлого. На бытовом уровне получается нечто вроде мнимого наследства реальных предков.

Дэвид Лоуэнталь в упоминавшейся книге не разбирает причины сознательного искажения и «улучшения» исторических стилей в позднейших подражаниях. У него получается (или в Англии только так и было?), что готические стилизации XIX века оказываются

более правильными, более стильными, нежели подлинная готика. Видимо дело в том, что оригинальность произведения архитектуры, выдержанного в каком-либо из нормативных стилей, может состоять только в отступлении от канона. Стилизатор же нагнетает признаки правильности, иногда – осознанно. Барочные люкарны на куполе Казанского собора нарушают стилистическую чистоту классицизма. Ретроактивные стилизации в петербургской архитектуре закономерно развивались от семиотически невидимых (и поэтому мыслимых несуществующими) пристроек к старинным зданиям до полномасштабных построек, обманывавших профессионалов. Так, например, Г.К. Лукомский считал дом Тимофея Дылева, построенный Ипполитом Монигетти в 1849–1850 гг., старинной постройкой «растреллиевского стиля»[19], а сходство решения несохранившихся ворот Шереметьевского дворца («Фонтанного дома») и служебного флигеля того же дворца, возведённого Н.Л. Бенуа в 1867, ввело в заблуждение автора статьи в профессиональнейшем журнале «Зодчий».[20]

Честертоновский фальсификатор произносит весьма примечательные слова о живописной манере Гольбейна. Как жаль, говорит он, что живопись не остановилась на этой стадии. Здесь явное предпочтение прошлого настоящему объединяется со стремлением вжиться в чужой стиль, нивелировав свою индивидуальность, – ведь всё, к чему он стремился как художник, уже было сделано другим человеком, жившим сотни лет назад. Голомшток пишет об отсутствии собственной манеры у ван Мейгерена[21], хотя неизвестно, насколько стиль Вермеера отвечал его исканиям в области художественной формы.

Единственная лазейка для проявления собственной манеры, наряду с выбором прототипа, может заключаться в видоизменении этого прототипа, но в рамках стилистической достоверности. Кажется, и эта дорога была пройдена до конца. То, что мастера эпохи историзма понимали под развитием исторического стиля, должно было вызвать к жизни заведомый симулякр, вещественное доказательство некоего виртуального прошлого. Таким способом мы осуществляем стилизацию истории сообразно нашим желаниям, изображая её менее противоречивой и более цельной, более стильной. Переводя рассуждение на бытовой уровень, скажем, что это подделка родословной, позволяющая скорректировать прошлое в нужную нам сторону. Когда же приходит осознание приблизительности всякой реконструкции, архитектура начинает свободно комбинировать знаки разных стилей. И это – начало конца. Если бы не появился модерн, можно было бы представить, как эта разностильная одежда зданий становится всё легче и ажурнее, пока не приходит к едва заметным намекам.

В статье из *Проекта Классики* Ревзин проводит параллель между вспомогательными биологическими дисциплинами и реставрацией в архитектуре. Странно, что он упускает возможность уподобить реставрацию палеонтологическим реконструкциям.

Если бы слово «палеонтология» всё-таки было произнесено, оно могло бы вывести нас на новые нетривиальные обобщения.

Если судить по хронологии событий, наука об ископаемых организмах была таким же детищем романтизма, как чувство истории и стилизаторская архитектура. Мишель Фуко[22] провозглашает Жоржа Кювье (1769–1832) первым представителем современной научной парадигмы и, в силу этого, родоначальником новой, собственно биологической науки, ориентированной на *время*, в отличие от статичной естественной истории времён Линнея. Но повествование в *Словах и вещах* останавливается как раз на пороге XIX века, высветившего новые параллели между различными областями человеческого знания. И, вдобавок, Фуко ни единым словом не упоминает о том, что барон Кювье доказал возможность вымирания биологических видов и основал палеонтологию, изображающую прошлое как принципиально иной, но познаваемый мир, который может и должен быть реконструирован. Палеонтолог, пытающийся воссоздать «другое», действует как реставратор, воссоздающий или имитирующий традиционную архитектуру, но живущий при этом внутри модернистской парадигмы. Один работает на грани искусства, другой – на грани науки. К тому же принципиальная неполнота не только «палеонтологической летописи», т. е. свидетельств последовательных эволюционных изменений, но и большей части ископаемых находок, обеспечивая исследователя видимой достоверностью, не даёт для этой достоверности исчерпывающих оснований. Каждая реконструкция больше говорит об уровне знания и настроениях своей эпохи, нежели о реальном облике вымерших чудовищ.

Первая волна увлечения динозаврами и соответствующий расцвет реконструкций их облика пришлись на викторианскую эпоху, которой Кювье уже не застал. Всё начинается с того, что в 1825 Гидеон Мэнтелл обнаруживает и описывает скелет игуанодона. Внешний облик животного будет им реконструирован по аналогии с современной игуаной, увеличенной до гигантских размеров, – в первом динозавре трудно было разглядеть собственную образность, отличную от всего, что мы видим вокруг. (Впрочем, это только начало того славного пути, в конце которого мы получили «Парк Юрского периода»). Лавры культуртрегера достались пришедшему чуть позже Ричарду Оуэну, чьи скульптурные реконструкции динозавров (вопиюще неточные) находились в Хрустальном дворце среди экспонатов выставки 1851 г. Иллюстрации в популярных сочинениях того времени изображают динозавров ожесточенно терзающими друг друга – в полном соответствии со словами Теннисона о природе «с алыми зубами и когтями»[23]. Правда, оценить степень серьёзности этих изображений сейчас трудно. Важно, однако, другое: открытия палеонтологов предоставляли различным интерпретаторам повод фантазировать уже не об истории, а о бытии как таковом. Первые реконструкции доисторической жизни окрашены неподдельным энтузиазмом и при этом совершенно произ-

вольны. Казалось, не только художники, но и руководившие ими учёные были заворожены открывшейся перед ними возможностью воспроизвести во всех деталях мир, лишённый света человеческого разума и никак себя не осознающий. Динозавры, соразмерные не человеку, но крупнейшим из творений человеческих рук, виделись триумфом неразумной плоти, чудовищной в своём величии. И сама эта чудовищность, казалось, отменяла вопрос о том, для чего было нужно всё это роскошество чуждых нам обитателей земли. До картин предполагаемой жизни на других планетах оставался один шаг, но он, кажется, так и не был сделан в эту эпоху, в большей степени поглощённую расширением своих временных, нежели пространственных границ.

Фантазии обретали плоть, пусть даже это бумажная плоть реконструкций. Буквально через несколько лет после игуанодона Мэнтелла происходит открытие человеческой доистории: Буше де Перт находит каменные орудия первобытного человека. Останки же неандертальца (1856) породили весь спектр мыслимых истолкований, отрицающих его древность, включая совершенно анекдотические: от современного идиота до русского кавалериста 1814 г. Но воздух эпохи был уже проникнут сознанием неотвратимости изменений и ожиданием конца. И как раз в середине столетия физики Клаузиус и Томпсон (лорд Кельвин) формулируют второе начало термодинамики, открывая дорогу спекуляциям о тепловой смерти вселенной, бывшей физическим аналогом идеи исторического регресса.

В самом конце века эти настроения – вне всякого декаданса и в одеждах наукообразия – увенчаются картиной гибнущей Земли в *Машине времени* Уэллса. Мир был стар, как сама королева Виктория, и находил удовольствие в рассуждениях о конце истории и «грядущей расе». И сама эпоха могла бы закончиться печальной и трогательной нотой, подобной блекнущему сознанию умирающей королевы, двигавшейся от менее вероятного состояния жизни к более вероятному состоянию смерти. Её заботили мёртвые вещи и память об умершем принце Альберте, и если память она привыкла хранить без посторонней помощи, то вещи приходилось заменять, но заменять точными копиями. Смерть подступала не в виде сгущающихся сумерек, а как постепенно высветляющееся поле зрения – вплоть до белого фона. «Memory fades, must the remembered // Perishing be?»[24] Чернила выцветают, и остаётся белый лист бумаги, но и он по воле режиссёра распадается на множество снежинок, которые, кружась, уносятся вдаль.

Примечания

1 Честертон Г.К. *Злой рок семьи Дарнуэй* («The Doom of the Darnaways», 1922)

2 Кайуа Р. *В глубь фантастического* / Пер. Н. Кисловой. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2006. С. 47–48.

3 Там же, с. 50.

[4] Hunt W.H. *Pre-Raphaelitism and the Pre-Raphaelite Brotherhood.* Vol. 2. New York: E.P. Dutton & C°, 1914. P. 95.

[5] Руднев В. *Прочь от реальности. Исследования по философии текста.* М.: Аграф, 2000. С. 119–121.

[6] «Действительность кажется детерминистской, на самом деле она является телеологической. Следует задаться вопросом: не почему произошло то или иное событие, а зачем и кому понадобилось, чтобы это событие выглядело таким образом» (Руднев, указ. соч., с. 119).

[7] Коплстон Ф. *История средневековой философии* / Пер. И. Борисовой. М.: Энигма, 1997. С. 83.

[8] Голомшток И. *Искусство авангарда в портретах его представителей в Европе и Америке.* М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 274–277.

[9] Руднев В. Авангардное искусство // Руднев В. *Энциклопедический словарь культуры XX века.* М.: Аграф, 2003. С. 14–17.

[10] Лоуэнталь Д. *Прошлое – чужая страна* / Пер. А.В. Говорунова. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 444.

[11] Руднев В. *Прочь от реальности…* С. 18-20.

[12] Там же, с. 20.

[13] Ревзин Г. Почему от WTC не осталось руин? // *Проект Классика*, 6 (2003); цит. по: http://www.projectclassica.ru/v_o/06_2003/06_2003_o_01a.htm.

[14] Там же.

[15] Viollet le Duc E.E. *Dictionnaire raisonne de l'architecture.* Paris: Morel, 1866. V. 8; цит. по: Иконников А. *Историзм в архитектуре.* М.: Стройиздат, 1997. С. 174.

[16] Лоуэнталь, указ. соч., с. 5–10.

[17] Уиттик А. *Европейская архитектура XX века* / Пер. под ред. А.И. Венедиктова. М.: ГСИ, 1960. С. 179.

[18] Ревзин Г. Искусство пустого неба // Ревзин Г. *Очерки по философии архитектурной формы.* М.: ОГИ, 2002. С. 125–138. Впрочем, он не склонен разграничивать авангард и модернизм в архитектуре. Если же строго следовать дефинициям Руднева, получится, что архитектурный авангард начался с первых неоготических стилизаций.

[19] Бурдяло А. *Необарокко в архитектуре Петербурга.* СПб.: Искусство, 2002. С. 174.

[20] Там же, с. 98–99.

[21] Голомшток, указ. соч., с. 276.

[22] Фуко М. *Слова и вещи* / Пер. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. СПб.: A-Cad, 1994. С. 288-304.

[23] «Nature, red in tooth and claw» // Alfred Tennyson, «In Memoriam A.H.H.», LVI.

[24] «Память слабеет. Ужели мы сами // С ней выцветем без следа?» (Уолтер де Ла Мар, *Прощание*; пер. А. Кокотова).

STILE DES PHILOSOPHIERENS. ZUR PHÄNOMENOLOGIE MAURICE MERLEAU-PONTYS*

Silvia Stoller**

Abstract

In this paper attention is paid to Maurice Merleau-Ponty's style of practising philosophy. Its focus is on his distinctive interest in other disciplines and sciences, the arts and politics. I am arguing that his interest does not only respond to the historical crisis of the sciences. Rather, it is based on the assumption that sciences, arts and politics have something in common, a sensible experience of the world. In addition, I am arguing that as a consequence of his interdisciplinary engagement, Merleau-Ponty has learned to refuse the idea of philosophical universality conceived as the priority of philosophy over other sciences. This leads me to the conclusion that Merleau-Ponty's open-minded phenomenology represents a remarkable scientific ethos which has not lost its attractiveness for our times.

Keywords: Merleau-Ponty, inter-disciplinarity, style, phenomenology.

«Wer heute Merleau-Pontys Schriften zur Hand nimmt oder wieder zur Hand nimmt, bemerkt alsbald den Unterschied zwischen Merleau-Pontys Art zu denken und zu schreiben und dem Stil dessen, was wir nun seit nahezu zwanzig Jahren an philosophischer Produktion gewohnt sind».[1]

«Die Philosophie ist überall, sogar in den 'Fakten' – und sie hat nirgends einen Bereich, in dem sie vor der Ansteckung durch das Leben geschützt wäre».[2]

---

* Dieser Artikel ist die überarbeitete und leicht gekürzte Version eines Vortrags, den ich an einer Tagung anlässlich des 100. Geburtstags von Maurice Merleau-Ponty in Prag gehalten habe (*Corporeity and Affectivity*. Conference in Celebration of Merleau-Ponty's 100th Birthday (1908–1961). Fifth Central and Eastern European Conference on Phenomenology, Prag, 28. September bis 2. Oktober 2008).

** Silvia Stoller – Dr. phil., PhD Nijmegen, is teaching philosophy at the Department of Philosophy at the University of Vienna. She is the founder of the society «Gruppe Phänomenologie», and the editor of *Journal Phänomenologie*; silvia.stoller@univie.ac.at.

1. Einleitung

Anlässlich des hundertsten Geburtstags von Maurice Merleau-Ponty möchte ich der Frage nachgehen, was das Charakteristische des Merleau-Ponty'schen Philosophierens ist. Dass ich von einem Charakteristikum des *Philosophierens* und nicht der *Philosophie* spreche, hat seinen Grund. Es geht mir nicht um die Frage, mit welchen philosophischen Problemen sich Merleau-Ponty beschäftigte und wie er sie gelöst hat. Ich möchte auch nicht die Frage behandeln, inwiefern es ihm gelungen oder nicht gelungen ist, diese Probleme zu lösen. Es geht mir darum, sein *Philosophieren*, also seinen philosophischen *Stil*, seine philosophische *Praxis* und damit auch seine philosophische *Haltung* und sein philosophisches *Selbstverständnis* ins Zentrum zu rücken. In der Philosophie wird man diesem Aspekt selten gerecht. Es herrscht die Meinung vor, dass sich die Philosophie in erster Linie durch ihre Aussagen definiert: Wichtig sei, was jemand sagt, und nicht, wie jemand etwas sagt.

Doch eine Philosophie ist in Wirklichkeit nicht nur durch die Summe ihrer Aussagen charakterisiert, das heißt durch die Anzahl ihrer Thesen, Überzeugungen und Argumente, sondern auch durch die Art, wie sie ihre Aussagen kommuniziert und wie sie zu ihren Überzeugungen kommt. Diese Ansicht vertritt auch Merleau-Ponty. Er geht sogar so weit zu sagen, dass die Philosophie nicht zuletzt durch die persönlichen Charaktermerkmale eines Philosophen oder einer Philosophin geprägt ist. Er sagt beispielsweise über Hegel Folgendes:

> «Hegel selbst, dieser Denker, der das Sein umfassen wollte, lebt heute unter uns und gibt uns nicht nur durch seine tiefgründigen Gedanken, sondern auch aufgrund seiner Manien und wunderlichen Angewohnheiten zu denken».[3]

Damit verknüpft er das Werk eines Philosophen mit seinem Leben. Die persönliche Biografie bleibt nicht außen vor, sondern bildet einen Teil dessen, was rückblickend als «die» Philosophie Hegels begriffen wird. Die philosophischen Lehren der vergangenen und der jetzigen Zeit leben, so Merleau-Ponty, «von allem, was dem Philosophen und seiner Zeit zustößt ... so daß es nicht mehr Sinn ergibt, das Werk anhand des Lebens zu beurteilen als das Leben anhand des Werkes»[4]. Um die Erkenntnisse einer Periode systematisch zu erfassen, würde eine Auflistung der philosophischen Erkenntnisse nicht genügen:

> «Die Philosophie[geschichte] kann übrigens nie die einfache Aufzeichnung dessen sein, was Philosophen gesagt oder geschrieben haben».[5]

Wir müssten, meint Merleau-Ponty, «die persönlichen und zwischenmenschlichen Erfahrungen wachrufen», auf die diese Erkenntnisse antworten, «und wir müssten die innere Logik der Situationen aufweisen, in denen sie formuliert wurden»[6]. Damit erachtet Merleau-Ponty also nicht nur die Persönlichkeit eines Philosophen für eine bestimmte Philosophie für bedeutsam, sondern auch die zwischenmenschlichen

Beziehungen, die er während seiner Arbeit unterhält, und die sozialen Verhältnisse, in die sein Leben hineingestellt ist. Diese doppelte Konstitution der Philosophie drückt sich einmal mehr besonders gut in der Formulierung aus, der zufolge eine philosophische Idee in den «Wechselfällen der persönlichen und sozialen Geschichte geboren»[7] wird.

Die Philosophie unterscheidet sich in dieser Frage nicht von der Kunst. Es gibt Stile des Denkens, wie es Stile in der Malerei gibt. Ein Kunstwerk definiert sich nicht durch die Wiedergabe eines Sujets, sondern durch die Art und Weise, wie das Sujet künstlerisch umgesetzt wird. Nur deshalb gibt es beispielsweise eine «Landschaftsmalerei» mit einer Anzahl von Landschaftsdarstellungen. Dementsprechend gibt es aber auch Liebhaber und Liebhaberinnen einer bestimmten Kunst oder Stilepoche: Man liebt Cézanne, ist begeistert von Van Gogh oder fühlt sich von Alphonse Mucha angesprochen. Ohne dass dies jemals in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit Thema wird, entwickelt man auch gegenüber philosophischen Ansätzen Sympathien und Antisympathien: Man liebt den nüchternen Stil Kants, die gefinkelten Dialoge Platons, die ungeschliffenen Seitenhiebe Schopenhauers oder den Esprit der französischen Philosophen; man ist verzweifelt über die abstrakte Sprache der Heidegger'schen Spätphilosophie oder von Husserls technischer Sprache gelangweilt; man fühlt sich zur Klarheit der analytischen Philosophie hingezogen oder bevorzugt die prosaische Sprache Merleau-Pontys.

2. Interdisziplinarität

Eines der herausragendsten Merkmale der Philosophie Merleau-Pontys ist seine Offenheit gegenüber anderen philosophischen Disziplinen, seine Berücksichtigung anderer Wissenschaften und sein Interesse an Kunst und Politik. Das breite Spektrum dieses Interesses kann als außerordentlich bezeichnet werden und ist auch innerhalb der phänomenologischen Tradition keine Selbstverständlichkeit. Bemerkenswert ist, dass sich Merleau-Pontys Offenheit nicht erst allmählich entwickelt hat, sondern schon von Anfang an da war. Als Merleau-Ponty 1933 im zarten Philosophenalter von 25 an der Caisse Nationale des Sciences um finanzielle Unterstützung für seine Dissertation über die Natur der Wahrnehmung ansucht, nimmt die Gestalttheorie einen prominenten Platz in seinem Ansuchen ein.[8] Mittels der Gestalttheorie sollte gezeigt werden, dass die Wahrnehmung «keine Operation des Verstandes ist»[9], sondern eine Operation des Leibes. Der kurze «Arbeitsentwurf» überrascht mit dem Hinweis auf außerphilosophische Forschungsansätze gleich im allerersten Satz:

> «Mir scheint, dass es im gegenwärtigen Zustand der Neurologie, der experimentellen Psychologie (insbesondere der Psychopathologie) und der Philosophie von Nutzen wäre, das Problem der Wahrnehmung und insbesondere der Wahrnehmung des eigenen Leibes wieder aufzunehmen».[10]

Man könnte leicht mutmaßen, dass sich Merleau-Ponty nicht von einem Problem innerhalb der Philosophie hat anregen lassen, sondern von einem bestimmten Forschungsstand innerhalb außerphilosophischer Einzelwissenschaften. Bis in das Spätwerk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* hinein bleibt die Gestalttheorie ein wichtiger Referenzpunkt von Merleau-Pontys philosophischen Forschungen.

Neben die Gestalttheorie und mit ihr die Psychologie gesellt sich auch die Psychoanalyse. Während beispielsweise Edmund Husserl die Erkenntnisse seines bekannten Zeitgenossen Sigmund Freud links liegen ließ und nur vage so etwas wie ein Triebleben in Form einer «Triebintentionalität»[11] andachte, hat sich Merleau-Ponty ausführlich und für französische Verhältnisse bereits sehr früh mit der Psychoanalyse auseinander gesetzt.[12] In den Jahren 1949 bis 1952 hat er sich in den Vorlesungen an der Sorbonne in beeindruckendem Ausmaß nicht nur mit der Freud'schen Psychoanalyse beschäftigt; er hat auch die nachfreudsche Psychoanalysegeneration mit einbezogen. Dazu zählen Melanie Klein und Anna Freud ebenso sehr wie der später als Begründer der strukturalen Psychoanalyse in die Geschichte der Psychoanalyse eingehende Psychoanalytiker Jacques Lacan.[13]

Angesichts der in den letzten Jahren etablierten Kinderphilosophie bzw. Philosophie für Kinder ist es nicht uninteressant zu erwähnen, dass Merleau-Ponty auch der Kinderpsychologie große Beachtung schenkte. Das mag in Anbetracht seines damaligen Lehrstuhls für «Kinderpsychologie und Pädagogik» nichts Ungewöhnliches sein. Doch beeindrukkend ist, wie Merleau-Ponty immer wieder die Forschungen anderer Disziplinen in sein philosophisches Denken zu integrieren vermochte. Beachtenswert sind seine Überlegungen zur Kinderzeichnung in der Essaysammlung *Die Prosa der Welt*, die er gegen die Vorstellungen einer «objektiven» oder «reifen» Kunst zu rehabilitieren trachtet. In der Kinderzeichnung zeige sich eine «kreative Kraft des Ausdrucks», die die moderne und erwachsene Welt schon längst vergessen hat.[14] Mit dem Rückgriff auf die Kinderzeichung will er der lebendigen Sprache zu ihrem (Eigen)Recht verhelfen. Es geht ihm darum, «die ursprünglichen Ausdrucksweisen [der Kinder] aus sich selbst heraus und als positive Leistungen zu verstehen»[15], ohne sie an den Normen der Erwachsenen zu messen. Eine «Phänomenologie des Kindes»[16], deren Ziel es ist, der Logik des Kindes aus der Sicht des Kindes auf die Spur zu kommen und der gelebten Erfahrung des Kindes zum Ausdruck zu verhelfen, ist bis heute aktuell.

Die Soziologie ist eine weitere Disziplin, die Merleau-Ponty immer wieder in seine Überlegungen mit eingeschlossen hat. Emile Durckheim ist einer der Soziologen, die Merleau-Ponty zur Kenntnis nimmt. In seinem Artikel *Der Philosoph und die Soziologie* aus dem Jahr 1951 stellt er sich beispielsweise die Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zur Soziologie.[17] Marcel Mauss und Claude Lévi-Strauss wiederum sind die Vertreter einer neuen Ethnologie in Frankreich, denen Merleau-Ponty äußerst interessiert begegnet. Seiner Ansicht nach weist die strukturale Ethnologie nicht nur den Weg für ein neues ethnologisches oder sozial-

anthropologisches Verständnis von Kulturen, sondern sie trägt auch entscheidend zu einem neuen Verständnis der Vernunft bei, wie er in seinem Artikel *Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss* ausführt.[18]

Anhand der Malerei hat sich Merleau-Ponty eingehend mit der Frage beschäftigt, wie neue Stile in der Kunst eigentlich entstehen. Eine *creatio ex nihilo* als Erklärung kommt für ihn ebenso wenig in Frage wie die Auffassung, der zufolge Kunst lediglich reproduziert. Insbesondere Paul Cézanne hat es Merleau-Ponty angetan. In seinem Essay *Der Zweifel Cézannes* rekurriert er anfänglich auch auf die persönliche und bekanntlich schwierige Künstlerkarriere Cézannes und fragt: «Warum so viel Ungewissheit, so viel Mühe, so viele Fehlschläge, und dann plötzlich der immense Erfolg?»[19] Nicht zuletzt hat die Tatsache, dass Cézanne immer wieder neue Porträtskizzen anfertigte oder in immer neuen Anläufen den Montagne Saint-Victoire malte, Merleau-Pontys Interesse geweckt.

Als wacher Beobachter seiner Zeit und ihrer wissenschaftlichen Entwicklungen hat Merleau-Ponty auch die moderne Physik zur Kenntnis genommen. In *Einstein und die Krise der Vernunft* widmet er sich dem Verhältnis von Physik und Philosophie. Er stellt sich die Frage, ob der Physiker und der Philosoph nach der Relativitätstheorie dieselbe Zeit haben.[20] In den Jahren 1956 bis 1960 hält Merleau-Ponty am Collège de France Vorlesungen über die Natur und tut das nicht nur in alter philosophischer Manier, indem er sich mit Naturbegriffen in der Philosophie auseinander setzt, etwa dem Naturbegriff der klassischen Antike. Er nimmt Bezug auf die Quantenmechanik (A. Einstein, W. Heisenberg), die Biologie (W. Troll), die Embryologie (A. Gesell, C.S. Amatruda), die Zoologie (J. von Uexküll), die Tierpsychologie (K. Lorenz) und die Kybernetik.

Auch die strukturale Linguistik darf in dieser Liste nicht vergessen werden. Der Prager Strukturalismus zählt ebenso zu seinen Beschäftigungsfeldern wie die strukturale Sprachauffassung Ferdinand de Saussures. Wie bei keinem anderen Phänomenologen scheint die Nähe zwischen Phänomenologie und Strukturalismus so ausgeprägt gewesen zu sein wie bei Merleau-Ponty. Nicht zuletzt hat sich Merleau-Ponty auch mit der Politik beschäftigt.[21] Er hat eine auf dem Begriff der Erfahrung aufbauende Theorie des Politischen entwickelt und immer wieder, wie Jean-Paul Sartre oder Simone de Beauvoir, wenn auch weniger spektakulär und medienwirksam, in das politische Tagesgeschehen seiner Zeit eingegriffen. Davon zeugen seine politischen Pamphlete in Wochenzeitschriften wie der *L'Express* und Auftritte im französischen Radio.

Die Liste ist nicht vollständig, doch zeigt sie hinreichend, wie breit gefächert Merleau-Pontys Interesse gewesen war. Es scheint, als hätte er vor keiner Wissenschaft Halt gemacht und nichts unversucht gelassen, die unterschiedlichen Herausforderungen seiner Zeit anzunehmen – sei es im Bereich der Philosophie, der Wissenschaft, der Kunst oder der Politik. Die Merleau-Ponty-Forschung ist sich einig darin: Es bleibt «beeindruckend, welch unterschiedliches Material Merleau-Ponty bearbeitet hat», schreibt etwa der Herausgeber der deutschen Neuübersetzung der Essaysammlung *Das Auge und das Geist*.[22] Doch welche Schlussfolge-

rungen können aus dieser Tatsache gezogen werden? Was leitet Merleau-Ponty an, den verschiedenen Wissenschaften derart große Aufmerksamkeit zu schenken? Warum immer wieder der Blick über den eigenen Tellerrand der Philosophie hinaus? Inwiefern schließlich trägt die Beantwortung dieser Frage zum Verständnis der Merleau-Ponty'schen Philosophie bei?

3. Erfahrungswelt und philosophische Universalität

Zunächst ist augenscheinlich, dass es einen wissenschaftsgeschichtlichen Grund für Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit den Wissenschaften gibt: die Krise der Wissenschaften zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die vom Zerfall der Wissenschaften in Einzelwissenschaften und von einem beginnenden Werteverlust der Philosophie im Rahmen der Wissenschaften geprägt war. Husserl hat sich eingehend mit der Krise der Wissenschaften beschäftigt und die Kraft zur Entwicklung seiner Phänomenologie gerade aus dieser Krisensituation geschöpft.[23] Dass Merleau-Ponty wie Husserl von dieser Krise der Wissenschaft beunruhigt war, davon zeugt unter anderem seine Vorlesung *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie* Anfang der 50er Jahre an der Pariser Sorbonne.

> «Die philosophischen Bemühungen Husserls gingen in der Tat darauf aus, gleichzeitig eine Krise der Philosophie, eine Krise der Humanwissenschaften und eine Krise der Wissenschaften schlechthin zu beseitigen, aus der wir uns selber noch nicht befreit haben».[24]

Er sieht wie Husserl nicht nur eine Krise in den Naturwissenschaften, sondern auch eine solche in den Kulturwissenschaften (Humanwissenschaften) und der Philosophie:

> «Die Humanwissenschaften (Psychologie, Historie, Soziologie) und die Philosophie befanden sich ihrerseits in einer Krisenlage».[25]

Man würde es sich zu einfach machen, wollte man sich mit der Erwähnung dieses wissenschaftshistorischen Grundes begnügen. Man müsste annehmen, dass sich Merleau-Ponty deshalb mit den Wissenschaften beschäftigte, weil er die Wissenschaften aus ihrer Krise verhelfen wollte. Auch wenn ich die Ansicht teile, dass die Krise der Wissenschaften ein wichtiger Faktor des Merleau-Ponty'schen Selbstverständnisses der Phänomenologie gewesen ist, so glaube ich doch, dass es noch einen anderen Grund gibt, der nicht minder von Bedeutung ist. Meiner Meinung nach nähert man sich damit dem Kern der Merleau-Ponty'schen Phänomenologie. Ich werde im Folgenden zwei Punkte skizzieren, von denen ich denke, dass sie Aufschluss geben über Merleau-Pontys spezifisches Interesse an anderen Wissenschaften.

Einige der von Merleau-Ponty gewählten Arbeitstitel weisen darauf hin, dass es ihm um *Verhältnisbestimmungen* geht, so die Vorlesung *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie* oder der Aufsatz *Der*

Philosoph und die Soziologie. In den Vorlesungen über *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie* wird deutlich, dass Merleau-Ponty allerhöchstes Interesse daran hat, Gemeinsamkeiten zwischen den Wissenschaften herauszuarbeiten. Ausdrücklich spricht er von der «Konvergenz»[26] von Psychologie und Phänomenologie, die auch noch in ihrer allergrößten Gegensätzlichkeit festzustellen sei. Es gibt aber auch eine Konvergenz zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse, eine solche zwischen Phänomenologie und Ethnologie oder zwischen Philosophie und Religion. Im Aufsatz *Der Philosoph und die Soziologie* aus dem Jahr 1951 widmet er sich dem vermeintlichen Gegensatz von Philosophie und Soziologie, um kritisch die zu seiner Zeit behauptete These von der «Trennung» dieser beiden Wissenschaften zu hinterfragen – und zurückzuweisen.

> «Wie konnte ein verständiger Philosoph ernsthaft den Umgang mit der Wissenschaft untersagen? Denn schließlich denkt der Philosoph immer *über etwas* nach: über das in den Sand gezeichnete Quadrat, über den Esel, das Pferd und das Maultier, über den Kubikfuß der Ausdehnung, über das Zinnoberrot, über den römischen Staat, über die Hand, die in den Eisenfeilspänen versinkt … Der Philosoph denkt seine Erfahrung und seine Welt».[27]

Wenn es nichts gibt, worüber sich die Philosophie nicht ihre Gedanken machen kann, warum sollte ihr dann der Umgang mit den anderen Wissenschaften verwehrt bleiben? Weshalb sollte sie nicht den Kontakt zur Soziologie, Ethnologie, Psychoanalyse, zur Mathematik, Neurologie und Teilchenphysik suchen dürfen? Man müsste die Philosophie regelrecht per Verordnung, schreibt Merleau-Ponty weiter, dazu zwingen, sich nicht mit ihnen zu beschäftigen, was im Falle der Philosophie einem Berufsverbot gleichkäme. Doch steht hier nicht so sehr die Frage nach der Wahlfreiheit zur Debatte. PhilosophInnen haben sich in der Geschichte der Philosophie immer wieder das Recht herausgenommen, über dieses und jenes zu philosophieren, etwa über den Esel, das Pferd oder das Maultier, wie Merleau-Ponty nicht ohne Humor sagt. Es geht darum, dass der Unterschied zwischen den verschiedenen Themen so groß nicht ist, als dass man der Philosophie nur einen Exklusivbereich reservieren dürfe. Es mag gewiss einen Unterschied ausmachen, ob man über den Gottesbeweis nachdenkt oder über den Esel philosophiert, doch was Merleau-Ponty ganz unzweideutig in diesem Zitat ausdrücken wollte, ist, dass man in beiden Fällen in einer bestimmten Hinsicht ein und dasselbe macht: Der Philosoph denkt seine Erfahrung und seine Welt. Hinter allen philosophischen Bemühungen – hinter dem Staunen der Philosophie ebenso wie hinter ihren nüchternen Thesen – wird die Welt oder das Leben entdeckt. Sie sind es, die den Philosophen oder die Philosophin letztlich in ihrer Arbeit herausfordern und die ihre intellektuelle Kraft in Gang setzen. Der Gegenstand der philosophischen Beschäftigung ist unbegrenzt:

> «Die Philosophie ist überall, sogar in den 'Fakten' – und sie hat nirgends einen Bereich, in dem sie vor der Ansteckung durch das Leben geschützt wäre».[28]

Was über die Philosophie gesagt wird, gilt aber auch für alle anderen Wissenschaften. Auch sie sind nicht davor gefeit, vom Leben gefordert zu werden. Als Beleg dafür mag folgende Aussage Klarheit schaffen:

> «Die Philosophie definiert sich also nicht über einen bestimmten Bereich, der ihr zu eigen wäre: Sie spricht, *wie die Soziologie auch*, nur von der Welt, den Menschen und dem Geist».[29]

Die verschiedenen Versuche der Wissenschaften, das Entdecken neuer Probleme, das Lösen von Aufgaben, die Experimente und Erklärungsmodelle, das alles sind «Variante[n] eines einzigen Lebens»[30]. Was für die Philosophie und andere Wissenschaften gilt, gilt auch für die Kunst:

> «Hinsichtlich eines dritten Zeugen versöhnen sich selbst diejenigen, die sich, wie zum Beispiel Ingres und Delacroix, für Gegner hielten, weil sie auf ein und dieselbe Situation antworten».[31]

Das ist es also, was die Philosophie mit allen anderen teilt: Ihnen ist gemeinsam, dass sie unterschiedliche *Antworten* auf ein und dieselbe Situation bieten.[32]

Merleau-Ponty geht einen Schritt weiter und konkretisiert diese Art Gemeinsamkeit, wie im Folgenden am Beispiel der Wissenschaften deutlich wird:

> «Unter dem Sammelbegriff der Wissenschaft verbirgt sich eine – enger oder weiter gefaßte, mehr oder weniger klar sehende – systematische Einteilung, eine methodische Überprüfung derselben Erfahrung…»[33]

Hinter den Systematisierungen der Wissenschaften – etwa den mathematischen Formeln oder der Einteilung des Seelischen in bewusst, vorbewusst, unbewusst durch die Psychoanalyse – verbirgt sich also eine *Erfahrung*? Sie ist es, die die Gemeinsamkeit zwischen den Wissenschaften bildet? Um welche Erfahrung genau handelt es sich? Merleau-Ponty spricht von einer «integralen Erfahrung»[34], das heißt von einer Erfahrung, die alle unterschiedlichen Erfahrungen zu einer gemeinsamen Erfahrung vereint. Es handelt sich um eine Erfahrung, an der alle in der Wissenschaft Tätigen teilhaben.

Doch muss auch noch diese gemeinsame Erfahrung näher beschrieben werden. Als sich Merleau-Ponty mit der Frage beschäftigte, wie neue Stile in der Kunst entstehen – etwa ein Cézanne (Impressionismus) oder ein Delacroix (Romantik) – macht er Gebrauch vom Begriff der Wiederaufnahme (frz. *reprise*). Ein neuer Stil sei keine *creatio ex nihilo*, sondern das Resultat einer Wiederaufnahme alter Stile. Neue Kunst ist weder pure Neuschöpfung noch bloße Reproduktion, sondern Metamorphose, das heißt Verwandlung.[35] Seine These lautet, dass Neues stets an Altes rückgebunden bleibt. Die künstlerische Tätigkeit ist

eine bestimmte Form der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, das heißt konkret mit den Kunstwerken, Kunststilen und Kunstepochen der Vergangenheit. Nur in Bezug auf die vergangene Malerei kann sich die gegenwärtige Malerei als eine neue Malerei etablieren. Letztlich bleibt der Maler aber nicht nur seiner unmittelbaren Vergangenheit, etwa den Meistern seiner Kunstschule oder den Vertretern seine Kunstepoche, verbunden. Man kann sagen, er hat die ganze Geschichte mit all ihren künstlerischen Produktionen im Rücken. Merleau-Ponty behauptet sogar, dass das moderne Kunstwerk bis in die Vergangenheit der ersten Höhlenmalereien zurückverweist, etwa auf diejenigen von Lascaux in der französischen Dordogne, die aus dem Jahr 17.000 vor Christus datieren:

> «Die ersten Höhlenwandmalereien steckten ein Feld unbegrenzter Erforschungen ab, sie machten die Welt zu einem Gegenstand des Malens und Zeichnens, sie eröffneten für die Malerei eine unbestimmte Zukunft; und dies ist es, was uns an ihnen berührt, was dafür sorgt, daß sie uns ansprechen und wir mit Verwandlungen antworten, bei denen sie schon mitwirken»[36]

Merleau-Ponty zufolge haben die Höhlenmaler einst eine Spur gezogen, die das Feld einer zukünftigen Malerei eröffnete, in das der moderne Maler seinen Fuß setzte und in dem er seinerseits seine Spuren für die nachfolgende Künstlergeneration hinterlassen wird. Man könnte einwenden, dass die Höhlenmalerei nur ein willkürlich gesetzter Zeitpunkt sei. Was ist mit der Zeit vor 17.000? In der Tat ist für Merleau-Ponty die Höhlenmalerei nicht unbedingt letzter Ursprung und Anfang aller Malerei. Was der Höhlenmalerei ihrerseits vorausgeht, sei die gemeinsame Welt der *Wahrnehmung*:

> «Das Feld malerischer Bedeutung ist offen, seit es Menschen gibt auf der Welt: Und die erste Höhlenmalerei begründete eine Tradition nur deshalb, weil sie eine andere aufgriff: jene der Wahrnehmung».[37]

Denn selbst die allererste Malerei setzt eine Welt voraus, in der sie sich niederschlagen konnte. Das ist die Welt der Sichtbarkeit, die die Bedingung dafür bereitstellt, dass Sichtbares in Sichtbares allererst verwandelt werden kann. Letztlich kommt auch der *Sozialität* eine wichtige Rolle in der Produktion von Schöpferischen zu: «Das Feld malerischer Bedeutung ist offen, seit es Menschen gibt auf der Welt».[38]

Wir fragten, worin Merleau-Ponty die Gemeinsamkeiten zwischen den Wissenschaften, der Kunst und der Politik sieht. Alle sind Antworten auf eine bestimmte Situation. Sie teilen eine Erfahrung und können daher als integrale Erfahrung bezeichnet werden. Die Erfahrung wird in erster Linie als Wahrnehmungserfahrung begriffen, die Sinnlichkeit, Geschichtlichkeit und Sozialität miteinander verknüpft.

Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten lässt sich nun ein rätselhafter und nicht näher explizierter Ausspruch Merleau-Pontys besser verstehen. Er findet sich in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* und

lautet: «Es gibt keine übergeordneten und keine untergeordneten Probleme: alle Probleme sind konzentrische»[39]. Das heißt, sie steuern auf ein und denselben Punkt hin, sie sind um eine einzige Mitte hin angeordnet, und diese gemeinsame Mitte (lat. *con centrum*) ist nichts anderes als die Welt respektive die sinnliche und die soziale Welt.[40]

Bei allen Gemeinsamkeiten, denen Merleau-Ponty auf der Spur war, geht es jedoch nicht darum, die Unterschiede zwischen den philosophischen Theorien, den Wissenschaften, den künstlerischen Produktionen, den politischen Meinungen zu verschleiern. Wenn Merleau-Ponty von einer Gemeinsamkeit spricht oder gar von einer «Einheit» der Wissenschaften bzw. ihrer wissenschaftlichen Arbeit, dann meint er günstigstenfalls eine *indirekte* Einheit. So schreibt er in *Überall und nirgends*:

> «Zwischen uns und der Vergangenheit, zwischen uns und dem Orient, zwischen Philosophie und Religion werden wir jedes Mal von neuem lernen müssen, eine Brücke über die trennende Kluft zu spannen und die *indirekte Einheit* wiederzufinden...».[41]

Die Einheit der wissenschaftlichen Tätigkeit besteht demzufolge nicht darin, dass die WissenschaftlerInnen dasselbe tun oder dass sie zu gleichen Ergebnissen kommen, sondern dass sie unterhalb ihrer Arbeit auf einer Ebene der Erfahrung tätig sind, die sie mit den anderen teilen. Diese Einheit ist deshalb eine indirekte, weil sie sich nicht auf den ersten Blick zeigt. Sie entschwindet geradezu unter den Augen der WissenschaftlerInnen im Zuge der wissenschaftlichen Tätigkeit. Sie ist auch deshalb indirekt, weil sie nur indirekt wieder erschlossen werden kann, und zwar durch eine philosophische Reflexion, die nicht so sehr der Theorie, sondern vielmehr der *Praxis* der WissenschaftlerInnen ihr Augenmerk schenkt.

An dieser Stelle möchte ich zu einem zweiten Punkt überleiten. In einem Text aus dem Jahr 1956, einer Einleitung zum Sammelband *Les Philosophes Célèbres*, den Merleau-Ponty herausgegeben hat, beschäftigt er sich ausgehend mit einer Kritik an Hegels Absolutheitsanspruch der westlichen Philosophie mit der Frage nach den Interdependenzen zwischen der abendländischen und der orientalischen bzw. asiatischen Kultur (Orient, Indien, China). Wie zuvor erwähnt, hat Merleau-Ponty auch den Dialog mit der Ethnologie seiner Zeit aufgenommen und gepflegt. In gewisser Weise setzt er den Dialog in diesem Text fort, wenn er sich dort mit dem Unterschied zwischen westlicher und östlicher Philosophie beschäftigt. Als Merleau-Ponty diesen Text verfasste, war es noch gang und gäbe, den außereuropäischen Kulturen einen Mangel an Einheit und begrifflicher Schärfe nachzusagen. Dass beispielsweise das chinesische Denken begrifflich arm ist, wurde durch den Hinweis auf die Aphorismen des Laotse begründet. Vernunft da, Unvernunft dort; Bewusstsein da, Unbewusstsein dort; Philosophie auf der einen Seite, Nicht-Philosophie auf der anderen.

«Was uns die Reisenden über ihre Berührung mit fremden Zivilisationen erzählen, das müßte man auf das Problem der philosophischen Universalität anwenden».[42]

Es geht nicht mehr an, wie das noch bei Hegel in einem großen systematischen Versuch der Fall war, von einem Primat der europäischen Kultur auszugehen und andere Kulturen an der eigenen Kultur zu messen:

«Der Philosoph kann sich nicht mehr bewußt auf ein absolut radikales Denken berufen oder sich den intellektuellen Besitz der Welt und die Strenge des Begriffs anmaßen».[43]

Die Philosophie kann nicht mehr universale Wissenschaft sein in dem Sinne, dass sie als Königsdisziplin das Vorrecht der Wahrheit vor den Wahrheiten der anderen Wissenschaften hat. Merleau-Ponty ist überzeugt von der Notwendigkeit, die Philosophie in Frage zu stellen. Dies trifft sowohl auf die Philosophie im Allgemeinen und auch auf seine eigene Philosophie zu. Der Traum (oder die Allmachtsphantasie?), die anderen nach den eigenen Maßstäben zu messen, ist ein für allemal ausgeträumt. Es geht nun vielmehr darum, das Eigene vom Anderen, vom Fremden her in Frage stellen zu lassen. In Anspielung an Hegel, der von den «Kindereien» des Orients gesprochen hat, sagt Merleau-Ponty selbstkritisch: «Die 'Kinderei' des Orients hat uns etwas zu sagen, und sei es nur die Enge unserer Ideen als Erwachsene»[44]. So lange es der Fall ist, dass man in einer fremden Kultur auf Eigenes trifft und in der eigenen Kultur auf Fremdes, dann verbietet es sich, «eine geographische Grenze zwischen der Philosophie und der Nicht-Philosophie zu ziehen»[45]. Merleau-Ponty ist es mit seiner Eurozentrismuskritik ernst, indem er das Fremde nicht im Anderen, sondern im Eigenen angelegt findet:

«Auch werden wir zu Ethnologen der eigenen Gesellschaft, wenn wir ihr gegenüber auf Distanz gehen. … Eine einzigartige Methode: Es geht darum zu lernen, wie man das, was unser ist, als fremd, und das, was uns fremd war, als unsriges betrachtet».[46]

Das heißt, erst wenn wir von den gewohnten Pfaden abgehen, wenn wir abrücken von den gesicherten Wegen, in denen wir uns gewöhnlich bewegen, erschließen sich neue Horizonte des Verstehens. Das Eigene wird anders und auf neue Weise gesehen, wenn wir es von woanders her betrachten. Die moderne Ethnologie des 20. Jahrhunderts hat uns also nicht bloß Erkenntnisse über andere Kulturen vermittelt, sondern sie hat auch einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der eigenen Kultur geleistet. Sie hat uns, ganz im Sinne Merleau-Pontys, die wechselseitigen Implikationen zwischen eigener und fremder Kultur vor Augen geführt.

«Es geht darum, ein generelles Bezugsystem zu errichten, in dem der Gesichtspunkt des Eingeborenen, der Gesichtspunkt des Zivilisierten und ihre wechselseitige Verkennung Platz finden, und eine erweiterte Vernunft

auszubilden, die prinzipiell empfänglich ist für Menschen eines anderen Landes und einer anderen Zeit».[47]

Eine erweiterte Vernunft verzichtet auf eine Norm, an der eine andere Vernunft, eine andere Kultur, eine andere Philosophie gemessen wird. Sie zeigt sich in einer Empfänglichkeit für andere Rationalitäten, Kulturen und Philosophien, in der es zu tatsächlichen Begegnungen und zu einem Austausch kommen kann. Denn nur dann, wenn man eine prinzipielle Empfänglichkeit in die Begegnung mit dem Anderen mitbringt, kann man dem Anderen wirklich begegnen. Eine erweiterte Vernunft ist also eine Vernunft, die die erlernten Regeln der Vernunft vorläufig außer Kraft setzt, um unterhalb der Vernunft eine Kraft freizusetzen, die die Logik der Sinnlichkeit den Menschen mit seiner Geburt mit auf den Weg gegeben hat.

Die Infragestellung des Eigenen durch das Andere findet sich in der bereits erwähnten Phänomenologie des Kindes wider. Ist es im einen Fall eine andere Kultur, so geht es in diesem Fall um das Kind als dem Anderen des Erwachsenen. Wie sehr der Philosoph – respektive der Phänomenologe oder die Phänomenologin – Distanz zu sich selbst herstellen muss, kann man Merleau-Pontys Beschäftigung mit der Kinderzeichnung ablesen. Um der Eigenlogik des Kindes gerecht zu werden, so argumentiert er, ist eine veränderte Einstellung zum Kind notwendig. Der Philosoph muss von seinen eigenen Erfahrungen absehen und von den Begriffen der Erwachsenenwelt Abstand nehmen. Mehr noch, man benötigt «eine gegenüber den Unterscheidungen des Erwachsenen neuartige Sprache»[48]. Es muss also nicht nur das Verhältnis zwischen Erwachsenem und Kind reflektiert werden, man muss sogar das Mittel, mit dessen Hilfe diese Reflexion vollzogen wird, nämlich die *Sprache*, in ihren Grundstrukturen verändern. Mehr noch, eine «neuartige Sprache» muss etabliert werden. Damit wird auf radikale Weise ein Prozess der Selbstinfragestellung in Gang gebracht, die einmal mehr verdeutlicht, wie ernst es Merleau-Ponty mit einem Verzicht der Vorrangstellung des Eigenen über das Andere meint.

«Um sich zu besitzen, muß man damit beginnen, aus sich herauszutreten, und um die Welt selbst zu sehen, muß man sich zunächst von ihr entfernen»[49], sagt Merleau-Ponty. Der Zugang zum Selbst kann nur über den Umweg zum Anderen gelingen. Nähe ist zu erreichen nur über den Schritt der Distanz. Das teilt übrigens die Philosophie mit der Psychoanalyse und der Arbeit am Unbewussten. Will eine Psychoanalyse ihre Wirkung entfalten können, so müssen die Widerstände gebrochen und eine gewisse Öffnung auf das Ungewisse hin, das Unbekannte, mitunter Bedrohliche gegeben sein. Die Psychoanalyse entfaltet ihre therapeutische Wirkung dann, wenn man das bislang Unbekannte – unerlaubte Phantasien, verdrängte Wünsche und bedrohliche Gefühle – als Teil seiner selbst betrachtet. Was Merleau-Ponty über die Ethnologie sagt, lässt sich wortwörtlich auf die Psychoanalyse übertragen: «Es geht darum zu lernen, wie man das, was unser ist, als fremd, und das, was uns fremd war, als unsriges betrachtet».

Husserl hat gesagt, der Philosoph bzw. Phänomenologe sei der *Funktionär der Menschheit*[50]. Man kann sich des Eindrucks nicht erwähren, dass auch Merleau-Ponty sich noch als ein solcher Funktionär der Menschheit begriffen hat. Doch was Merleau-Ponty von der Überheblichkeit einer Universalwissenschaft unterscheidet, ist, dass sie mit der Infragestellung bei sich selbst anfängt, um von da aus die Welt der Wissenschaft und die Verbindungen zwischen den Wissenschaften neu zu denken.

Fassen wir noch einmal zusammen. Die Frage lautete: Was ist das Charakteristische an Merleau-Pontys Philosophieren? Ich habe mich auf einen sehr augenfälligen Aspekt beschränkt, nämlich auf die Tatsache, dass Merleau-Ponty ein außergewöhnlich stark ausgeprägtes Interesse an anderen Wissenschaften hatte. Ich habe dann gefragt, was seine Beschäftigung mit diesen Disziplinen anleitete. Und ich bin vorläufig zu zwei Schlussfolgerungen gelangt.

Erstens hat die Beschäftigung mit anderen Disziplinen für Merleau-Ponty eine Infragestellung der eigenen Disziplin zur Folge. Dies wiederum wirkt sich auf das Selbstverständnis der Philosophie respektive der Phänomenologie aus. Die Philosophie und die Phänomenologie haben nicht mehr das Recht auf eine Vorrangstellung wissenschaftlicher Deutung. Ethnologie, Psychoanalyse und Kinderpsychologie seiner Zeit haben Merleau-Pontys Selbstverständnis der modernen Phänomenologie nachhaltig geprägt: Das Andere der Kultur (Ethnologie), das Andere des Bewusstseins (Psychoanalyse) und das Andere der Erwachsenenwelt (Kinderpsychologie) haben sein phänomenologisches Selbstverständnisses geprägt. Elitären Philosophien, wie man sie auch im phänomenologischen Feld wieder finden kann, erteilt Merleau-Ponty eine deutliche Absage.

Zweitens habe ich gezeigt, dass Merleau-Ponty mit seinem Interesse an anderen Wissenschaften dem Gedanken einer Gemeinsamkeit aller Wissenschaften auf der Spur war. Diese Gemeinsamkeit besteht in der Tatsache, dass alle Wissenschaften an der Interpretation ein und derselben Welt teilnehmen. Das heißt nicht nur, dass die WissenschaftlerInnen ein und dieselbe Welt interpretieren, sondern dass sie in ihren Interpretationen eine gemeinsame Welt teilen. Das will sagen, dass sie in dem Moment, in dem sie ihrer wissenschaftlichen Arbeit nachgehen, an einer Welt partizipieren, in dem ihre Interpretationen Wirklichkeit werden: an der Lebenswelt, dem Boden aller wissenschaftlichen Betätigung, wie Husserl sagte; an der Welt des Sinnlichen und der sozialen Welt, wie Merleau-Ponty betonte.

4. Modernes Wissenschaftsethos

Aus den genannten zwei Schlussfolgerungen kann abschließend eine allerletzte Schlussfolgerung gezogen werden. Merleau-Pontys Phänomenologie, die als eine Phänomenologie im Durchgang durch andere Wissenschaften bezeichnet werden kann, steht für einen neuartigen und modernen *Wissenschaftsethos*. Dieser zeigt sich besonders sensibel und

empfänglich für die Eigenart wissenschaftlicher Forschung unterschiedlicher Prägung. In ihm drückt sich eine Humanität aus, die von der Forschungsrivalität und Wettbewerbskultur heutiger Wissenschaften nichts wissen will – und wohl auch nichts von so genannten Exzellenzuniversitäten. Er zeugt von einer Anerkennung der Leistungen anderer, die nicht mit einem einfachen Kopfnicken oder Händeschütteln ihr Bewenden hat, sondern getragen ist von der Forderung nach einer aktiven wissenschaftlichen Teilhabe aller. Er ist weit von der Vorstellung einer Wertehierarchie unter den Wissenschaften entfernt. Die Philosophie hat die Oberherrschaft über die anderen Wissenschaften verloren, und das nicht, weil ihr die Mittel für eine universale Wissenschaft verlustig gegangen sind, sondern weil sie an die Stelle eines exklusiven Denkens ein integrales Denken gesetzt hat; an die Stelle eines linearen Denkens ein strukturales Denken.

Merleau-Pontys Phänomenologie impliziert einen Wissenschaftsethos, der nichts an Aktualität für unsere Zeit eingebüßt hat. Ziemlich genau 100 Jahre nach der von Husserl aufgegriffenen *Krisis der Wissenschaften* sind die Geisteswissenschaften und mit ihr die Philosophie unter dem Druck ökonomischer, wirtschaftlicher und politischer Rahmenbedingungen heute erneut mit der Frage nach der Krise der Geisteswissenschaften, gegenwärtig mehrheitlich «Kulturwissenschaften» genannt, konfrontiert und in einen massiven Rechtfertigungsdruck hineingeraten.[51] Bildungspolitik und Fragen der Finanzierung der Wissenschaften im Allgemeinen, die Bedeutung und der Nutzen der Geisteswissenschaften im Besonderen stehen im Vordergrund insbesondere europäischer Debatten. Es trifft nicht nur die so zynisch bezeichneten «Orchideenfächer», es trifft auch die Philosophie. Obwohl Merleau-Ponty für die Philosophie keine Vorrangstellung mehr reklamiert, sich gewissermaßen selbst zurücknimmt, lässt sich mittels seiner Interpretation der Wissenschaften eine Gleichwertigkeit der Wissenschaften ableiten, die es nicht erlaubt, die Wissenschaften ungleichwertig zu behandeln. Wenn es keine übergeordneten und keine untergeordneten Probleme gibt und alle Probleme durch eine *Konzentrizität* gekennzeichnet sind, dann gibt es auch keine untergeordneten oder übergeordneten Wissenschaften. Das aber bedeutet, dass die Frage, ob die Philosophie für die Gesellschaft von Nutzen ist, eine fehlgeleitete Frage ist.

Um dieses Wissenschaftsethos aufrechtzuerhalten, ist es notwendig, dass sich die Philosophie und mit ihr die Phänomenologie weiterhin mit anderen Wissenschaftsdisziplinen auseinandersetzt und die Herausforderungen der Entwicklungen in der Wissenschaft annimmt. Es handelt sich um einen Wissenschaftsethos, der im Grunde nicht nur an die Adresse der Philosophie oder gar nur der Phänomenologie gerichtet ist, sondern der an alle Wissenschaften, an die Kunst und die Politik gerichtet werden kann.

References

1 Richir M. Der Sinn der Phänomenologie in «Das Sichtbare und das Unsichtbare». In: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.) *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München: Wilhelm Fink, 1986, S. 86–110, hier S. 86.
2 Merleau-Ponty M. Überall und nirgends. In: *Zeichen*; hg. von C. Bermes. Hamburg: Felix Meiner, 2007. S. 187.
3 Merleau-Ponty, op. cit., S. 184.
4 Ibid., S. 185.
5 Merleau-Ponty M. Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie. In: *Vorlesungen I*, übers. von A. Métraux. Berlin: Walter de Gruyter 1973, S. 129–226, hier S. 134.
6 Merleau-Ponty M. Der Mensch und die Widersetzlichkeit der Dinge. In: *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*; hg. von Chr. Bermes. Hamburg: Felix Meiner, 2003, S. 71–98, hier S. 333 f.
7 Merleau-Ponty M. *Überall und nirgends*... S. 187.
8 Merleau-Ponty M. Arbeitsentwurf über die Natur der Wahrnehmung. In ders., *Das Primat der Wahrnehmung*; hg. L. Wiesing, übers. von J. Schröder. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003. S. 7–9.
9 Ibid., S. 7.
10 Ibid.
11 Husserl E. *Husserliana*. Bd. XV. S. 595.
12 Zur Auseinandersetzung Merleau-Pontys mit der Psychoanalyse siehe: Stoller S. Merleau-Pontys Psychoanalyse-Rezeption // *Phänomenologische Forschungen*. 1999. Neue Folge 4/1. S. 43–76.
13 Siehe: Merleau-Ponty M. *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952*; hg. von B. Waldenfels, übers. von A. Kapust. München: Wilhelm Fink, 1994.
14 Merleau-Ponty M. Der Ausdruck und die Kinderzeichung. In ders.: *Die Prosa der Welt*; hg. von C. Lefort, übers. von R. Giuliani. München: Wilhelm Fink, 1993 (2. Aufl.). S. 163–162.
15 Ibid. S. 164.
16 So bezeichnet von Bernhard Waldenfels im Vorwort des Herausgebers von *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonnne 1949–1952*, hg. von B. Waldenfels, übers. von A. Kapust und B. Liebsch. München: Wilhelm Fink, 1994. S. 12.
17 Merleau-Ponty M. Der Philosoph und die Soziologie. In ders. *Zeichen*, op. cit., S. 139–161.
18 Merleau-Ponty M. Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss. In ders. *Zeichen*, op. cit., S. 163–179.
19 Merleau-Ponty M. Der Zweifel Cézannes. In ders. *Das Auge und der Geist*, op. cit., S. 3–27.
20 Merleau-Ponty M. Einstein und die Krise der Vernunft. In ders. *Zeichen*, op. cit., S. 281–289.
21 Siehe dazu die politischen Hauptwerke: Merleau-Ponty M. *Humanismus und Terror*; übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt/Main: Hain, 1999; Merleau-Ponty M. *Die Abenteuer der Dialektik*; übers. von A. Schmidt, H. Schmitt. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974.
22 Bermes C. Einleitung. In: *Das Auge und der Geist*, op. cit. S. XLI.
23 Zentrale Texte diesbezüglich sind: Husserl E. *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, mit einer Einführung von B. Waldenfels, Weinheim: Beltz Athenäum 1995, und ders. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*; hg. von W. Biemel, Hua VI. Zu Husserls Krisis-Schriften siehe: Vetter H. (Hg.) *Krise der*

Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis? Wiener Tagungen zur Phänomenologie, Frankfurt/Main [u. a.]: Peter Lang, 1998.

24 Merleau-Ponty M. Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie, op. cit., S. 131.

25 Ibid.

26 Ibid., S. 189. – Merleau-Ponty scheint eine Vorliebe für das Wort «Konvergenz» zu haben; siehe z. B. «Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss», 171, wo er von einer «Konvergenzmethode» spricht, oder das Vorwort Merleau-Pontys in Angelo Hesnards Buch über die Psychoanalyse (Merleau-Ponty M. Vorwort. In: *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*; hg. von R. Giuliani. München: Wilhelm Fink, 2000, S. 325–331). Vgl. auch «Konvergenz und eine Verwandtschaft zwischen den Fragen» («Überall und nirgends», S. 191). – Vgl. die folgenden Definitionen: «Caractère de deux ou plusieurs trajectoires se réunissant en un point» oder «Une série convergente est celle dont la somme tend vers une limite finie quand le nombre de ses termes augmente indéfiniment» (in: Lalande A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Bd. I. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, 3. Aufl.).

27 Merleau-Ponty M. *Der Philosoph und die Soziologie*... S. 139–161, hier S. 144.

28 Merleau-Ponty M. *Überall und nirgends*... S. 187.

29 Merleau-Ponty M. *Der Philosoph und die Soziologie*... S. 157 (meine Hervorhebung).

30 Ibid., S.160. Siehe auch «Variationen dieser Welt» (*Überall und nirgends*… S. 199) und «Variationen des Menschlichen» (ibid. S. 201).

31 Merleau-Ponty M. *Der Mensch und die Widersetzlichkeit der Dinge*... S. 335.

32 Zum Antwortcharakter siehe auch ibid., S. 333.

33 Merleau-Ponty M. *Der Philosoph und die Soziologie*... S. 144.

34 Ibid., S. 145.

35 Ich erlaube mir darauf hinzuweisen, dass ich in meiner demnächst erscheinenden Habilitationsschrift den phänomenologischen Begriff der Wiederaufnahme mit dem poststrukturalistischen Begriff der Wiederholung konfrontiert habe (Stoller S. *Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologien der Geschlechtlichkeit*. München: Wilhelm Fink, 2009).

36 Merleau-Ponty M. *Die Prosa der Welt*... S. 92.

37 Ibid., S. 102.

38 Ibid.

39 Merleau-Ponty M. *Phänomenologie der Wahrnehmung*; übers. von R. Boehm. Berlin: Walter de Gruyter, 1996. S. 466.

40 Auch das Wort «konzentrisch» scheint ein Lieblingswort zu sein. Ich habe entdeckt, dass Merleau-Ponty dieses Wort benützt, um die Gesellschaft als Ganze damit zu beschreiben; Merleau-Ponty behauptet, dass die Menschen miteinander «kreisförmig zusammengeschlossen» sind (*Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss*… S. 177). Vgl. auch: «Brennpunkt, in dem die Strahlen vieler Spiegel zusammentreffen» (*Überall und nirgends*… S. 183). Dazu passt, dass Merleau-Ponty manchmal auch von einer *zentripetalen* Richtung spricht.

41 Merleau-Ponty M. *Überall und nirgends*... S. 191 (meine Hervorhebung).

42 Ibid., S. 202.

43 Ibid., S. 199 f.

44 Ibid., S. 201.

45 Ibid., S. 200.

46 Merleau-Ponty M. *Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss*... S. 171 f.

47 Ibid., S. 171.

48 Merleau-Ponty M. *Keime der Vernunft*... S. 180.

49 Merleau-Ponty M. *Überall und nirgends*... S. 228.

[50] Husserl E. *Krisis*, op. cit., S. 15: «Wir sind dessen auch schon dem allgemeinsten nach inne geworden, daß menschliches Philosophieren und seine Ergebnisse im gesamtmenschlichen Dasein nichts weniger als die bloße Bedeutung privater und sonstiger beschränkter Kulturzwecke hat. Wir sind also – wie könnten wir davon absehen – in unserem Philosophieren Funktionäre der Menschheit». Merleau-Ponty bezieht sich darauf in seiner Vorlesung *Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie*, op. cit., S. 132 ff.

[51] Siehe beispielsweise: Heidbrink L., Welzer H. (Hg.) *Das Ende der Bescheidenheit. Zur Verbesserung der Geistes- und Kulturwissenschaften*. München: C.H. Beck, 2007; und meine Besprechung: Steine des Anstoßes // *Journal Phänomenologie.* 2007. Vol. 28. S. 74–77.

THE CORPORAL ABILITY TO SPEAK

Giedrė Šmitienė*

Abstract

Among all of the arts, Merleau-Ponty had the most refined sense for painting. It is common to state that literary works were beyond the scope of his investigations. However, he engages in considerations of language in the *Phenomenology of Perception* and *The Prose of the World*, among other works.

The following paper deals with the relation between language and body, following the way paved by Merleau-Ponty. Merleau-Ponty describes language as a way of corporal expressivity. He understands both language and gesture as corporal expressions, considering them equal. According to Merleau-Ponty, Body is not only a medium (an articulating mouth or a writing hand) but also the subject of the speaking act or the main organizer of speech. Three aspects are pointed out in Merleau-Ponty's thinking which might influence the understanding of the act of speaking as well as the understanding of the literary work: 1) the language as kinaesthesis, 2) the meanings of language, 3) the style of language.

Keywords: language, speech, body, corporal gestures, expressivity.

Following the phrase of Paul Valery «the painter takes his body with him» Merleau-Ponty states that a picture is painted not by a mental activity but by a corporal action. He proposes an alternative to the position represented for example by Michelangelo who taught drawing using one's head rather than one's hand, thinking about the wholeness of the painted object, measuring the proportions of its parts carefully. Merleau-Ponty describes the process of painting as a corporal and primarily visual experience. He reveals the Body as a sketching movement as well as a sketched line. Among all of the arts, Merleau-Ponty had the most refined sense for painting. It is common to state that literary works were beyond the scope of his investigations. However, he engages in considerations of language in the *Phenomenology of Perception* and *The Prose of the World*, among other works.

Merleau-Ponty describes language as a way of corporal expressivity. He understands both language and gesture as corporal expressions, considering them equal. According to Merleau-Ponty, Body is not only a medium (an articulating mouth or a writing hand) but also the subject of the speaking act or the main

* Giedrė Šmitienė – PhD, is a researcher at the Institute of Lithuanian Literature and Folklore and at the Kaunas Faculty of Humanities of Vilnius University; gies@takas.lt.

organizer of speech. The following paper will deal with the relation between language and body, following the way paved by Merleau-Ponty.

A few initial notes which seek to specify the subject and to prevent the difficulties that we meet trying to grasp it. *1.* The science of linguistics acknowledges that the body is able to influence the meaning of words as a paralinguistic factor. The posture of the speaker's body, the expression of her/his face, the modulation of her/his voice affects the meaning of speech. I do not have any doubts about this but this will not be my subject. I shall deal not with the paralinguistic body but with the body inside language. *2.* Referring to the body that is able to express itself by language, the body is understood as a forming activity which is inseparable from the person and not just another object observed from a distance. Indeed, I am referring to the living body and the lived experience of language. *3.* Common wisdom regards body and language as two subjects with different natures. This attitude stems from the dichotomous thinking that informs various human activities and also influences the common sense that we apply on a daily basis. Body and language function as a variant of the opposition between body and mind (or soul).

Merleau-Ponty unfolds painting by relying on the experiences of painters; he presents their utterances as arguments. Following the way of Merleau-Ponty, we can confidently suggest that a more intensive experience of language is prevalent among writers. For the writers it is evident that speaking is deeply connected with their bodies. The Czech writer Milan Kundera has one of his characters say the following: 1«... my whole body is filled with the desire to express itself. To speak. To make itself heard»[1]. Alfonsas Nyka-Niliūnas, a Lithuanian poet known for his phenomenological attitude, continues along the same line: «My skin sings and my fingers recite»[2]. The Body not only wants to speak, and can do so, but it also can reside in language, being through the mode of language. The following remark of Nyka-Niliūnas demonstrates this: «poetry begins when the words disappear; the body begins from the word». The words can then transform into the body. A typical criticism of Nyka-Niliūnas is that in a weak verse there is always too little body and too much poetry.[3] Thus, according to the poet, verses can be good, i. e. become body, or not good, i.e. remain only fiction. A successful poem is one from which the body emerges, fascinating us with odours and colours, and with natural and economic reality.

Although Merleau-Ponty focuses on language stemming from the body, he also acknowledges the possibility of the sovereignty of language and describes it as an algorithm multiplying within itself[4]. Merleau-Ponty uses examples from geometry, demonstrating the large number of propositions derived from one initial corporal premise. Digression from living language can also occur in the daily use of language when steady phrases are repeated without a real wish to say anything. Merleau-Ponty takes a writer and a child as model speakers because they are both inclined to live in their speech. Thus the philosopher's criterion for differentiating language is based on the coherence between language and body.

It is important to point out three aspects in Merleau-Ponty's thinking which might influence the understanding of the act of speaking as well as the understanding of the literary work: 1) the language as kinaesthesis, 2) the meanings of language, 3) the style of language.

The language as kinaesthesis

Concentrating on the experience of speech, Merleau-Ponty reveals language as a motion of body. He states that «the spoken word is a gesture»[5]. He presents language as a flow that takes a direction and wanes, flows or suddenly breaks off. When I start to speak, I do not know what my next phrase will be. I feel the future speech only as an abstract shape, as a general line, and the said word as sinking into the past. Merleau-Ponty emphasises the act of speech and presents it as a way of movement. The difference between the saying and the said is elaborated in structuralist theories, but even when discussing the saying, they consider the text as a whole unit. On the contrary, Merleau-Ponty stresses the pulsing-disappearing presence of speech.

In relating language to movement, Merleau-Ponty emphasises the cases of synonymic usage of language and bodily gestures. In communication, we constantly switch from language into gestures and vice versa without noticing. I can say «come here» or beckon with my hand. The similarity of language and kinaesthetic gesture is found when attention is concentrated on the intention. The language as well as the gestures move towards somebody or respond to something. The act of speaking always anticipates the relationship with another person or with the world.

A person seeks to speak her/his world and, involuntarily, wishes her/his words to be unnoticeable, although he wants the meaning expressed by them to be felt. In general, when listening to the speech of the other, or reading it, we find the same relation between language and body:

> «Words cease to be accessible to our senses and lose their weight, their noise, their lines, their space».[6]

When I persuade the other to help me, my speech is revealed as an extension of my bodily capacities. Body as 'I can' is, at that moment, revealed in the modality of the language. Speaking appears both as a prosthesis of bodily activity and as a way of sensation.

> «The process of expression, when it is successful, does not merely leave for the reader and the writer himself a kind of reminder, it brings the meaning into existence as a thing at the very heart of the text, it brings it to life in an organism of words, establishing it in the writer or the reader as a new sense organ, opening a new field or a new dimension to our experience».[7]

The language that appears as an incarnation of a person does not represent what is already known, but finds a new way of sensing. Speech

enables the experience, or even the discovery, of what was never experienced before. Kinaesthesis, as well as in its linguistic form, according to Husserl, does not mean sensation of movement, but a sensing that moves itself.[8]

The meaning of language

According to Husserl, the main criterion for distinguishing gestures from language is meaning – bodily expressions lack the intention to express something, while language is soaked with signification. Husserl adopts a concept of language as a system of signs in which language is not conceived as reality itself but only as a possible envelope for reality.

Merleau-Ponty, on the contrary, asserts that the meaning of both word and gesture is situational; a constant meaning contains only a small part of the meaning. The meaning is formed between word and situation (for instance, the word 'donkey' carries a different meaning depending on the situation – if I utter it while looking at an animal descending the slope of mountain as opposed to using it as a form of personal address). Moreover, in seeking the most intensive expression, words modify the meaning of each other. Thus, the meaning is modulated or even formed within the act of saying.

In the same way, the meaning of a gesture is not self-enclosed. It emerges as the things around it share their meaning with the gesture.[9] I stretch my hand towards a pen and the gesture acquires the meaning from the pen when I finally pick it up.

Merleau-Ponty notices that the less you think the better you grasp the meaning of the words.[10] Thinking is understood as a removal from the situation, like an observation from the side. The transparency of the meaning, he says, increases with the involvement in the situation but not from the knowledge of separate words.

The style of language

The concept of style reveals the most intensive coherence between language and body (as between expression and perception).[11] Merleau-Ponty states that we express in the same way as we perceive. The individual painting lies in the distinctive, non-standardized perception, a primary characteristic among children and artists.[12] Any new artistic trend arises from a new way of experience:

> «Only the blind and involuntary logic of things perceived, totally suspended in our body's activity, could lead us to ... a new mode of expression».[13]

In saying that the body streams into language, Merleau-Ponty describes the act of speaking as indivisible into body and language. The flow does not create any possibility of a rift between corporality and speech. The style itself is a stream in which shapeless sensitivity flows into arising forms. Of course in the process of formation, the style of

perception continues to develop. Thus, each expression starts earlier than it appears; it finds its origin in the act of perception. This is why we can state that «poetry exists before it comes into being»[14].

Style shows a thing as perceived by somebody and, at the same time, style is the perceiving person itself. Merleau-Ponty names the speaking subject as «a certain style of being» and «'the world' at which he directs his aim»[15]. It is worth noticing that writers such as Gustave Flaubert and the aforementioned Alfonsas Nyka-Niliūnas identify themselves with their writing style but not with their characters.

Generally, the first rights to research the style of language belong to stylistics – as a branch of linguistics. The style is analyzed by stylistics, separating it from the speaking person (there are exceptions such as Leo Spitzer who seeks to reveal the spirit of the writer by describing the minutiae of his or her language). Merleau-Ponty provides the guidelines for a phenomenological stylistics that is able to flourish in the wider field of anthropological research. Concrete poetic figures such as metaphor or rhythm can be revealed as rooted in perception. They are not ornaments but the movement of perception. Rhythm as a manner of the movement of perception was noticed by Edmund Husserl and further developed by Marc Richir[16]. Metaphor is based on association in the sense in which Husserl used this word in *Passive Synthesis*[17]. The concrete poetic forms confirm the unity of the style of the work and of the style of perception, concretising Merleau-Ponty's thesis in the case of a poetic text.

References

1 Kundera M. *The Book of Laughter and Forgetting*. New York: Harper Perennial, 1996. P. 125.

2 Nyka-Niliūnas A. *The Theology of Rain*; selected and transl. by J. Zdanys. Vilnius: Vaga, 1999. P. 50; or http://www.efn.org/~valdas/nyka.html.

3 Nyka-Niliūnas A. *Dienoraščio fragmentai 1976–2000*. Vilnius: Baltos lankos, 2003. P. 527.

4 Merleau-Ponty M. *The Prose of the World*; transl. by J. O'Neill. Evanston: Northwestern University Press, 1973. P. 115–129 (henceforth cited as *PW*).

5 Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*; transl. by C. Smith. London: Routledge, 1996. P. 184. (Русск. перев. – Мерло-Понти М. *Феноменология восприятия*; перев. с франц. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента/Наука, 1999. С. 241 (henceforth cited as *PP* with page numbers first for the English, then for the Russian translation).)

6 Paulhan J. *Clef de la poésie*. Paris: Gallimard, 1944. P. 86; cited from *PW*, p. 116.

7 *PP*, p. 182 / c. 239.

8 Cf.: Waldenfels B. Time Lag // *Research in Phenomenology*. 2000. № 30. P. 111.

9 *PP*, p. 185–186 / c. 224–223.

10 *PW*, p. 116.

11 Cf.: Singer L. Merleau-Ponty on the Concept of Style // *Man and World*. 1981. № 14.

12 *PW*, p. 147–152.

13 *PW*, p. 36–37.

14 Daujotytė V. *Literatūros fenomenologija*. Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2003. P. 132.

[15] *PP*, p. 183 / с. 240.

[16] Richir M. Phénoménologie, métaphysique et poïetique // *Études phénoménologiques*. 1987. № 5/6. P. 99–107.

[17] Husserl E. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*; transl. by A. Steinbock. Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2001. §§ 28, 29, 31–36, Appendix 19.

LE SOUS-SOL DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE: ANONYMAT ET PROFONDEUR DU SUJET CORPOREL. ECHOS ANTHROPOLOGIQUES À PARTIR DE MERLEAU-PONTY

Caterina Rea*

Abstract

Merleau-Ponty's philosophy of corporeal self is deeply entangled with an impersonal condition which exposes our concrete self to a «mise en abîme». Originally being out of phase from himself/herself, the fleshly subjectivity is *«personne»* (both in the sense of nobody and personal existence). In this article, we try to present the process of this «mise en abîme» through the figures of *anonymity* of perception, *depth* of the self and absence of the origin tracing the mark of *unconscious*. Are we so far from the psychoanalytic notion of self and desire? A simple answer sounds difficult. The dialogue of Merleau-Ponty with psychoanalysis was certainly constant and rich, but also complex and problematic.

Keywords: anonymity, corporeal self, depth, desire, unconscious.

Introduction

> «Je, vraiment, c'est personne, c'est l'anonyme; il faut qu'il soit ainsi, antérieur à toute objectivation, dénomination, pour être ... celui à qui tout cela advient... Le Je premier ... c'est l'inconnu à qui tout est donné à voir ou à penser, à qui tout fait appel, devant qui... il y a quelque chose. C'est donc une négativité – insaisissable, bien entendu, en personne, puisqu'elle n'est *rien*».[1]

Dans cette note de 1960, Merleau-Ponty poursuit, en un geste philosophique fondamental, l'œuvre de «mise en abîme du soi»[2] qui l'amène à reformuler la question du sujet voire de la personne, désormais inséparable de l'épaisseur opaque et épais de sa corporéité. La pensée merleau-pontienne ose ainsi dégager le point de contact de l'être humain corporel avec l'ordre de l'impersonnel et de l'anonyme en faisant de celui-ci l'envers voire le «fondement» du premier. Par-là, elle nous invite à une descente «dans le sous-sol»[3] de la phénoménologie où celle-ci rencontre la limite d'une origine en soi insaisissable, du fond *sauvage* et *barbare* qui nous habite. Merleau-Ponty expose le sujet corporel au contact avec la profondeur impersonnelle de son existence. Le soi charnel est

* Caterina Rea – Docteur en philosophie et assistante, Institut Supérieur de philosophie – UC Louvain; Caterina.Rea@uclouvain.be.

personne selon toute l'ambiguïté de ce terme indiquant à la fois l'impersonnel et le personnel auquel le premier s'entrelace.

Or, la définition de cette condition impersonnelle n'est pas, au moins de premier abord, une tâche aisée, car anonyme est justement ce qui n'a pas de nom précis, ce qui n'as ni un visage ni des contours immédiatement saisissables. Dans son sens littéral, anonyme indiquerait ce qui ne se laisse guère connaître de manière définie, ce qui n'a pas de nom propre et qui n'est pas reconnaissable comme l'individualité d'un Je marquant nettement sa sphère d'appartenance.

Dans ces pages, on essaiera de montrer que l'anonymat incarne une structure profonde et constitutive de l'ipséité concrète, qu'il habite notre être corporel toujours situé, pris dans le réseau des choses et inscrit dans la réalité sociale, dans le monde collectif et pluriel des relations.

> «Il se trouve que notre expérience première n'est pas celle d'une présence à soi et à autrui dans la transparence, mais bien plus celle d'une indistinction, d'une indifférenciation, c'est-à-dire d'une coexistence avec nous-même et avec les autres à la limite de l'anonyme»[4].

Dans ses formes différentes, une telle expérience contribue à secouer «l'indépendance prétendue du propre, sa coïncidence imaginairement immédiate avec soi-même»[5]. Située dans l'intimité de l'existence concrète, l'expérience de l'anonymat incarne mon appartenance au social, à savoir, comme le remarque Merleau-Ponty, «ma situation»[6], l'expérience de «ce social-mien»[7] qui en même temps ne m'appartient guère ni ne coïncide pleinement avec mon être propre.

La question consiste dès lors à se demander comment il est possible d'aborder voire d'exprimer l'anonyme sans lui ôter sa dimension d'anonymat. Une telle question semble recouper, au moins en partie, celle que B. Waldenfels posait à propos de l'étranger et de l'étrange. En reprenant et en réélaborant la pensée husserlienne, Waldenfels souligne que «l'étrangeté se détermine à travers la façon de son *accessibilité*»[8], à savoir à travers le mode de sa manifestation toujours oblique et latérale. «Comme tout ce qui est – Waldenfels continue-t-il – l'étrange aussi ne peut pas être délié de la manière selon laquelle il se donne et est accessible et donc non plus d'une certaine *collocation locale*».[9] Nous pourrions suggérer peut-être que comme dans le cas de la phénoménologie de l'étrangeté, le trait avec lequel l'anonyme s'annonce est celui de son accessibilité seulement indirecte, témoignant de l'impossibilité de toute approche frontale et instantanée.

La prise en compte de l'anonymat dans notre existence se situe ainsi à égale distance de tout humanisme exaltant la plénitude présumée de la personne et de tout naturalisme qui dissoudrait l'être personnel dans l'ordre d'une vie impersonnelle. Ce débat est aujourd'hui extrêmement actuel si l'on pense à l'opposition radicale de deux paradigmes se concevant comme absolus, à savoir celui du réductionnisme des neurosciences et celui d'un humanisme métaphysique et universalisant qui revendique un concept statique et méta-historique du personnel. L'actualité de la pensée merleau-pontienne de l'anonymat consiste dans sa capacité de

renvoyer dos à dos ces deux perspectives en montrant que l'humain est le produit incessant et inachevé de son histoire.

L'anonymat fait partie de nos expériences humaines et notamment de la concrétude de notre être corporel, du caractère pré-réflechi de notre ouverture mondaine. Merleau-Ponty pousse son interrogation jusque au revers du sujet corporel et perceptif, revers qui ne se donne que comme opaque, comme l'absence dans sa profondeur abyssale. Comment pourrait-on dès lors en rendre témoignage, la porter à parole et à thématisation? Nous remarquons dès à présent que la question de l'anonymat nous renvoie à l'avènement de l'ipséité corporelle dans la reprise de l'institution langagière et sociale qui seule peut en élaborer le sens.

Dans ces pages, nous essayons de tracer le chemin de cette «mise en abîme» de la subjectivité corporelle à travers les figures voire les 'lieux' de l'*anonymat* de la perception, de la *personne* comme profondeur de la singularité humaine et la *perte originaire* marquant le sillage de *l'inconscient.*

1. L'anonyme comme le fond de l'ipséité perceptive

L'expérience de l'anonymat commence donc au cœur de l'existence personnelle et en particulier dans son être corporel et perceptif par lequel s'accomplit notre orientation et notre ouverture mondaine. Elle relève de la complexité intrinsèque de l'ipséité charnelle dont la posture mondaine précède toute initiative proprement personnelle et devance toute décision réfléchie. Merleau-Ponty saisit en nous le halos opaque d'une «existence *presque* impersonnelle»[10] qui entoure «notre existence personnelle»[11] et qui exprime le fait préalable de notre participation à la généralité d'un monde dans lequel nous sommes toujours déjà corporellement positionnés. Cette vie opaque qui habite notre ipséité concrète correspond dès lors à la réalité de notre «adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde, comme existence anonyme et générale»[12] jouant «au dessus de ma vie personnelle»[13].

Le caractère anonyme de notre corporéité relève ainsi de son être perceptif en tant qu'il s'avère être non immédiatement réfléchi. Dans ce sens la perception répond à la sollicitation et à l'appel des choses auxquelles elle est préalablement et structurellement orientée. L'anonymat c'est dès lors la forme de ce contact premier et préalable avec le monde que Merleau-Ponty qualifie aussi de naïf et muet. Il incarne le fait de notre ouverture charnelle qui précède toute initiative personnelle; il incarne donc notre exposition mondaine. C'est ainsi que nous pouvons comprendre l'affirmation merleau-pontienne selon laquelle toute

> «perception a lieu dans une atmosphère de généralité et se donne à nous comme anonyme… De sorte que, si je voulais traduire exactement l'expérience perceptive, je devrais dire qu'on perçoit en moi et non pas que je perçois».[14]

Waldenfels partage cette lecture visant «un noyau pré-réfléchi d'anonymat»[15] au sein du moi concret et du déphasage intrinsèque qui l'habite. Il appelle cette expérience *pathos* ou *affectivité*, dans laquelle il surprend les germes d'une étrangeté: notre corporéité ne coïncide pas simplement avec le propre et le familier de ce que nous décidons et faisons en notre nom propre, mais avec la passivité du recevoir, un être sollicité, touché, interpellé par ce qui nous advient sans que nous en soyons véritablement les maîtres.

> «Aucun individu n'est achevé; il n'y a que des processus d'individuation qui impliquent un certain anonymat et une certaine typique de notre soi corporel. Ce que nous sentons, percevons ou disons est imbriqué, comme dans un tapis tibétain, avec ce que les autres sentent, perçoivent, font et disent. Ce que l'on dit n'est pas seulement une déchéance dans l'inauthenticité ou la trivialité, mais forme le fond anonyme pour que chacun accomplisse ce qu'il a à accomplir en son nom propre».[16]

L'affectivité apparaît ainsi comme le moment où le propre, le mien et l'anonyme, le 'moi naturel' que la perception sous-entend se rencontrent, convergent, sans pour autant se confondre.

L'anonymat se présente sous la forme d'un «moi naturel»[17] tacite et silencieux, selon l'expression de Merleau-Ponty. Ce moi tacite incarne le versant impersonnel de la subjectivité, l'irréfléchi corporel que le soi perceptif présuppose comme son sol et sa base. Il ne comporte pas de positivité naturelle dont la conscience ne ferait que manifester l'originaire idéalité. Ce moi tacite n'est pas, en effet, abordable en tant que tel, il ne peut pas s'apparaître directement dans sa naturalité pure et muette. Il est celui qui précède toute dénomination, il est l'inconnu se soustrayant à toute prise directe.

Ce moi impersonnel et tacite s'entrelace constamment à notre existence personnelle, il est ce qui, dans notre histoire singulière et concrète, est à chaque fois dépassé et conservé, repris sans jamais être pleinement ni définitivement assumé et reconduit à la forme du sujet réflexif. Il est un je *pré-réfléchi* et *opaque* duquel notre perception est issue et duquel elle n'est donc jamais complètement quitte. En effet,

> «la sensibilité s'apparaît nécessairement à elle-même dans un milieu de généralité, elle vient d'un deçà de moi-même, elle relève d'une sensibilité qui l'a précédée et qui lui survivra, comme ma naissance et ma mort appartiennent à une natalité et à une mortalité anonymes».[18]

Merleau-Ponty évoque ici la forme préalable de notre contact au monde, contact charnel et naïf qui incessamment nous ramène à notre condition opaque et impersonnelle. La sensibilité est le lieu premier de l'impropre, d'une modalité générale d'existence «qui fuse en moi sans que j'en sois l'auteur»[19].

Il y a donc bien ici comme une absence qui rend possible la perception, une «négativité» ou une opacité qui en soi n'est rien sinon le sol charnel de la reprise et de toute capacité d'objectivation. L'origine du soi

perceptif est donc une profondeur sans nom, ouverture au monde qui se fait pour elle-même énigme et latence.

> «Elle est par principe sans fond et si l'on veut 'abîme'; cela veut dire qu'elle n'est jamais avec elle-même, que nous la trouvons auprès ou à partir des choses pensées, qu'elle est ouverture, l'autre extrémité invisible de l'axe qui nous fixe aux choses et aux idées».[20]

Dans ce passage complexe, Merleau-Ponty résume le paradoxe intrinsèque au travail de la reprise réflexive : trouver son fond irréfléchi, l'être pré-objectif sur lequel il s'appuie, mais qui n'existe que dans l'après-coup, que dans la postériorité de l'acte qui, en le reprenant, le récrée et le transforme.

En qualifiant le moi naturel et tacite d'anonyme, d'inconnu voire d'insaisissable, Merleau-Ponty reconnaît le caractère mythique de cette (présumée) expérience originaire qui, comme telle, ne se donne jamais en personne «puisqu'elle n'est *rien*», à savoir rien en dehors de l'acte rétroactif de la réflexion. Mais alors, comment «réconcilier la lucidité merleau-pontienne, pour qui la réflexion est création, avec son insistance sur l'existence d'un monde originaire qui précède le langage? Nous touchons peut-être là le paradoxe de la phénoménologie: *vouloir* arriver aux choses mêmes tout en admettant qu'elles n'existent peut-être pas comme telles avant la recherche»[21].

2. Personne: l'énigme du sujet corporel

Ce paradoxe de la phénoménologie merleau-pontienne est peut-être destiné à rester ouvert. Nous remarquons pourtant qu'il n'est pas sans apporter fruit, car il pousse le philosophe à renverser la notion classique de l'individu, du sujet voire de la personne dans la profondeur de son être opaque et impersonnel. Si l'individu est *personne*, il l'est selon toute l'ambigüité de se terme. Il n'est pas une totalité donnée d'avance, entité métaphysique, il ne présuppose pas une «nature humaine qui en [garantirait] l'efficacité inconditionnée»[22]. Or, la singularité humaine est l'articulation de l'existence personnelle et d'un être prépersonnel et anonyme au fil d'une histoire complexe dont toutes les issues restent possibles. Cette part d'anonymat caractérise l'entièreté du processus de l'institution individuelle de soi, il est l'«existence informe qui précède mon histoire et la terminera…»[23]; en tout cas, qui toujours l'accompagne. Dans cette direction, Merleau-Ponty en vient à affirmer que c'est bien l'ipséité corporelle elle-même, c'est bien le soi perceptif qui se présente comme l'anonyme marquant notre condition mondaine:

> «Le soi de la perception comme 'personne', au sens d'Ulysse, comme l'anonyme enfoui dans le monde et qui n'a pas encore tracé son sillage».[24]

En phénoménologue, Merleau-Ponty procède vers le sous-sol de l'humain et il touche à l'énigme du sujet corporel. Et là où il voulait trouver le cœur de la vie subjective et personnelle, le centre propul-

seur d'un Je perceptif et opérant, il découvre son fond impersonnel, une condition d'opacité, le point aveugle et insaisissable dans lequel l'ipséité singulière n'est personne. L'ipséité charnelle ne se fonde pas sur un socle solide, elle n'a pas de fondement, mais elle est ce pli qui se fait et se refait en se tenant sur son propre abîme. Le sujet corporel est présenté par Merleau-Ponty comme négativité, comme «un certain néant enlisé dans une ouverture locale et temporelle»[25].

Or, à aucun moment cette mise en abîme du Soi ne coïncide avec une dissolution du soi. Ce que Merleau-Ponty recherche dans les profondeurs enfouies du sujet corporel c'est la condition de son existence et de son exercice: moment initial où le sujet orienté vers le monde dans la perception et dans l'action se perd de vue, reste opaque à lui-même et directement inatteignable.

> «Celui qui pense, perçoit etc. c'est cette négativité comme ouverture, par le corps, au monde»[26].

L'origine de la subjectivité est donc un rien, un vide qui la rend inséparable d'une part d'impersonnel. L'avènement de l'ipséité charnelle s'entrelace avec l'expérience d'une passivité anonyme; comme si quelque chose au fond de son être se passait sans elle, presqu'à son insu. L'abîme du Soi corporel est donc l'espace de sa réalisation, l'anonymat est la source opaque de toute vie singulière. Nous retrouvons ici le paradoxe de la démarche phénoménologique qui, en descendant dans le sous-sol de la subjectivité empirique, découvre qu'elle n'est personne, qu'en soi elle n'est rien sinon l'espace d'une création permanente de la réflexivité et du langage.

Voici dès lors que se dessine «l'ambigüité féconde que Merleau-Ponty appelle 'personne'»[27], le pli abyssal qui se replie et se déplie à partir de ses vides et de ses profondeurs.

> «Dans la mesure, en effet, où cet abîme de soi, qui est l'invisible originaire, est insaisissable, 'personne' désigne aussi et d'abord la toute première effectivité phénoménologique de l'abîme de soi: la généralité de la vie perceptive… 'Personne' désigne aussi un second degré de l'effectivité phénoménologique de l'abîme de soi, accompagnant le travail de l'expression, les œuvres de la culture et de la recherche de la vérité».[28]

A savoir, 'personne' indique, au premier degré, l'origine abyssale, le sous-sol humain qui attire et repousse la recherche phénoménologique. Au second degré, elle indique l'ouvre de la reprise réflexive et langagière qui institue le monde culturel et social en donnant forme et signification à la vie impersonnelle et opaque, à cet être brut et de profondeur d'où surgit notre subjectivité.

En ce sens, elle implique l'ensemble des significations sédimentés propres au langage et à l'ordre du symbolique. En effet, l'anonyme ne se donne que de manière latérale. Il ne s'avère être accessible qu'à travers la médiation langagière et culturelle du processus de son institution. Ce processus, dans lequel s'exprime l'existence concrète et singulière, com-

porte néanmoins un autre niveau d'anonymat qui, à travers la reprise par notre propre parole, nous plonge dans l'ordre institué et collectif du langage. C'est dès lors dans la ligne de Merleau-Ponty que Waldenfels souligne l'entrelacement originaire du moi concret et parlant avec une extranéité qui l'habite en se manifestant dans la forme du *«on»*.

> «Le 'Je parle' garde toujours quelque chose d'un 'on parle', mon discours est aussi peu ma propriété exclusive que l'est mon corps. Merleau-Ponty parle dans ce sens d'un 'germe de dépersonnalisation' qui habite dans le moi comme tel... L'on touche ici au point précis par lequel le sujet, voué au discours, va au-delà de lui-même, en tombant ainsi dans l'anonymat».[29]

C'est dans ce sens que Waldenfels parle de l'entrelacement originaire du propre personnel avec la forme d'une extranéité intrinsèque par laquelle le soi corporel n'est pas maître en sa propre maison. Cette extranéité marque le fait que, dès notre naissance, nous sommes insérés dans un monde déjà institué, à savoir dans un contexte qui nous devance et que nous n'avons pas préalablement choisi ni nous-mêmes façonné.

L'expérience de l'anonymat recoupe ici celle d'une extranéité constituant une dimension intrinsèque et congénitale à notre vie personnelle et à sa situation mondaine, corporellement située. Dans cette direction, comme le rappelle encore Waldenfels,

> «la naissance nous situe dans un monde que nous n'avons pas nous-mêmes créé, signifie un passé originaire qui n'a jamais été présent et qui ne peut pas être transformé en un acte propre, à accomplir de manière personnelle».[30]

Ce monde qui nous dépasse, où quelque chose a été fait avant nous et dont les œuvres restent irréductibles à l'activité personnelle et solitaire d'un pur Moi est un monde social, il est la trame plurielle et collective d'une histoire que nous ne pourrions pas façonner et instituer sans en avoir été, à notre tour, façonnés.

Il ne s'agit pourtant pas ici de constater simplement le fait de notre engagement dans l'ensemble des liens et des rapports sociaux qui caractérisent notre vie de tous les jours, mais bien plutôt de comprendre du dedans la structure de cette insertion: l'institution vient elle-même se souder en nous, elle est ce par quoi une forme de l'être social et de son anonymat nous pénètre. C'est dans ce sens qu'il faut saisir notre appartenance à ce qui nous dépasse comme une consubstantialité, comme une structure intrinsèque de notre existence corporelle.

3. Anonymat, inconscient et absence de l'originaire

La subjectivité humaine apparaît dès lors comme un processus inachevé et toujours en train de se faire. Dans ce processus, l'anonymat est à chaque fois dépassé et il réapparaît continuellement comme ce qui constitue notre origine opaque et insaisissable, origine qui nous

constitue et avec laquelle nous ne pouvons guère coïncider. En évoquant le chiasme constitutif du passif et de l'actif, l'empiètement de l'être anonyme et de la subjectivité corporelle, dans l'un des derniers papiers de *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty refuse l'image d'une origine à laquelle il serait possible de remonter comme à un principe certain et directement identifiable. En effet, «il n'y a pas pour moi de question des origines, ni de limites, ni de séries d'avènements allant vers cause première, mais un seul éclatement d'Etre qui est à jamais»[31]. L'éclatement originaire est un autre mode de nommer la mise en abîme du soi, un soi justement sans fondement, sans «un fond où il faudrait s'établir et demeurer»[32].

Le soi merleau-pontien, irréductible à la pure présence à soi, car habité par un être vertical directement insaisissable, soi qui se tient sur le sans fond, sur une origine qui n'est rien ni personne ne recoupe-t-il pas le sujet dont parle la psychanalyse, le sujet traversé par le désir et ancré dans la profondeur de son inconscient? La question ne semble pas être facile à résoudre, car nous savons que la relation de Merleau-Ponty avec la psychanalyse, bien que serrée et constante, demeure complexe et qu'elle a soulevé bien de discussions et de perplexités, notamment à propos de sa lecture de l'inconscient. Depuis la *Phénoménologie de la perception*, celui-ci est présenté, en effet, par le philosophe comme le point aveugle de l'expérience perceptive qui, en tant que positionnée, n'atteint pas la synthèse totale du savoir. L'inconscient indique donc ici la concrétude préalable de notre corporéité, sa situation antéprédicative. Merleau-Ponty se propose en effet de remonter de l'inconscient de refoulement vers un inconscient qu'il nomme primordial et qui incarne la généralité perceptive de notre condition charnelle. En ce sens, l'inconscient est le revers de la conscience perceptive, en continuité avec celle-ci dont elle marque le caractère corporel et ambigu. Il est donc assimilé au fond passif de notre être charnel, à l'invisible qui ouvre et rend possible la vision perceptive.

> «L'inconscient comme conscience perceptive est la solution que cherche Freud: car il faut que la vérité soit là pour nous, et qu'elle ne soit pas possédée».[33]

Mais est-ce qu'il s'agit là vraiment de la solution cherchée par Freud? Les lectures psychanalytiques de la pensée merleau-pontienne ont souvent remarqué que sa conception de l'inconscient resterait en deçà de la valeur proprement clinique d'une telle notion. En effet, Merleau-Ponty conçoit l'inconscient comme le moment pré-réflexif qui forme l'autre côté ou l'autre face de la conscience perceptive, il n'admet pas de coupure ni de discontinuité d'avec la conscience. C'est à Pontalis de saisir l'intention du philosophe, lorsque, en essayant d'éviter toute lecture simpliste et appauvrissante de ce terme central de la psychanalyse, il finit par lui refuser le statut de lieu séparé, d'autre scène de notre existence. Merleau-Ponty avance en effet souvent «une suspicion légitime à l'égard d'une philosophie qui ne nierait les pouvoirs de la conscience que pour les remettre multipliés à un inconscient extralucide et malin génie».[34] Par

là, Merleau-Ponty à la fois accueille l'inconscient et le soustrait à «cette démonologie dont Freud lui-même à cherché à préserver ses lecteurs»[35]. Et en même temps il s'en réapproprie, il l'incorpore dans sa philosophie de la perception en deçà de sa spécificité et de sa valeur proprement analytique voire du terrain préalable de la clinique dont il est issu. Pontalis saisit donc l'ambigüité permanente de la pensée merleau-pontienne à l'égard de la notion psychanalytique d'inconscient.

> «Certes, une philosophie de perception n'a pas à réfuter le freudisme, mais peut-elle l'intégrer sans le méconnaître?»[36]

Du point de vue phénoménologique et de la dynamique de la perception, une telle méconnaissance semble être inévitable. L'inconscient y prend de plus en plus place, il y joue une efficacité, sans prendre pour autant un lieu propre, distingué de ce qui est toujours entrelacé et enchevêtré à la conscience perceptive. Pas de topique donc ni de dynamique au sens freudien. L'inconscient évoqué par Merleau-Ponty indique le moment opaque et irréfléchi de notre ouverture au monde, la conscience onirique et enfantine qui accompagne notre relation première aux choses. La première figure de la mise en abîme du soi que nous sommes en train de tracer, celle du flux anonyme qui habite notre sentir mondain et de la généralité corporelle qui le soutient reste en deçà de la problématique psychanalytique de l'inconscient. Ainsi compris, l'inconscient merleau-pontien ne «pose pas de problème spécifique; il est résorbé sous la rubrique du pré-personnel»[37].

Merleau-Ponty va pourtant bien plus loin dans la présentation de la mise en abîme du sujet corporel, en montrant que ce fond anonyme est un sans-fond, un rien qui le soutient voire qui le traverse. Le sujet merleau-pontien ne trouve pas son origine dans une plénitude première, mais dans cette perte préalable qu'aucune possession n'a jamais précédée. La distance que, dans sa lecture de l'inconscient, le philosophe maintient à l'égard de la psychanalyse, se fait ici proximité, lorsqu'il présente le soi comme non-coïncidence et distance à l'égard de soi-même. Le soi comme 'personne', comme abîme où se creuse une négativité, une absence et un manque est le lieu d'un déphasage, d'un écart dans lequel se dégage «l'inaccessibilité immédiate au propre, l'extranéité qui toujours l'accompagne»[38] et «qui est l'origine du désir»[39]. Dans la singularité de la personne se creuse ainsi toute la profondeur de notre vécu, de ce qui nous appartient et qui nous reste directement inaccessible. Merleau-Ponty nous conduit vers l'origine polymorphe et énigmatique de notre existence; en effet, «l'appel à l'originaire – écrit le philosophe dans *Le visible et l'invisible* – va dans plusieurs directions: l'originaire éclate et la philosophie doit accompagner cet éclatement, cette non coïncidence, cette différenciation»[40]. Dans ce passage complexe, Merleau-Ponty nous rappelle l'extranéité de l'origine, la distance qui nous sépare de notre intimité. En effet, il n'y a pas d'accès direct à la chose dans sa pureté présumée, ni au passé comme tel, mais il y a toujours altération et distance de soi à soi.

> «Alors, ce qui est donné ce n'est pas la chose nue, le passé même tel qu'il fut en son temps, mais la chose prête à être vue, prégnante par principe aussi bien qu'en fait de toutes les visions qu'on peut en prendre, le passé tel qu'il fut en jour plus une inexplicable altération, une étrange distance… Ce qu'il y a ce n'est pas une coïncidence de principe ou présomptive et une non coïncidence de fait, une vérité mauvaise ou manquée, mais une non coïncidence primitive, une coïncidence de loin, un écart et quelque chose comme une 'bonne erreur'».[41]

Nous pourrions conclure dès lors peut-être que la figure de l'éclatement originaire comme profondeur directement insondable du vécu humain constitue l'extrême approfondissement de la mise en abîme du soi, le moment où le propre de notre existence se mue en cette part d'inconnu qui la soutient comme son énigme. Cette énigme et cet abîme sont pourtant tout ce dont nous disposons, car, comme il le remarque dans le préface de *Signes*, il «n'y aurait rien s'il n'y avait pas cet énigme de soi»[42]. Ecartée de toute origine solide et préalablement donnée, différée de tout présumé vécu premier de plénitude, la subjectivité décrite par Merleau-Ponty semble se rapprocher du sujet de la psychanalyse, sujet habité par l'extranéité de son inconscient, inquiété par la profondeur opaque de son propre désir. Or, si le philosophe reste en deçà de la conception proprement psychanalytique de l'inconscient, il ne cesse pas de l'évoquer lorsqu'il inscrit le soi dans le sillage d'une absence, d'un manque voire d'une perte qui est le lieu même de son origine.

4. Profondeur du vécu et naissance du désir

Le vécu charnel tel que Merleau-Ponty le décrit dans ce passage de *Le visible et l'invisible*, vécu qui n'est «pas plat, sans profondeur, sans dimension»[43], apparaît ainsi être façonné par la perte, il se présente comme «vécu d'extranéité»[44]. Ainsi compris, le vécu est ce qui fait trace dans l'inconscient, trace d'une absence ou d'une perte qui est la figure même de l'origine. En évoquant le soi comme abîme, Merleau-Ponty prend distance de toute philosophie des *Erlebnisse* centrée sur la positivité du vécu ainsi que d'une certaine stratégie du corps propre qui en ferait le lieu d'une auto-donation directe et transparente. Le sujet corporel et perceptif est donc un sujet déphasé et écarté à l'égard de son être propre. Un sujet déhiscent, à partir lequel s'ouvre la quête incessant du désir. Or, peut-on soutenir alors l'idée d'une convergence entre la déhiscence du soi perceptif et la dynamique du désir? Une réponse positive à cette question est difficile, tenu compte de nombreuses observations critiques qui, du point de vue psychanalytique, ont été adressées à cet aspect de la pensée de Merleau-Ponty. La centralité que nous avons conférée à l'itinéraire de la *mise en abîme* du sujet corporel pourrait fournir peut-être une première ébauche de solution à cette question. L'accès à la profondeur muette du vécu est en effet barré, le contact direct avec la pureté du préobjectif n'est qu'un mythe impossible à réaliser, toue expérience originaire et naturelle est écartée depuis le début du soi charnel qui ja-

mais ne pourra y coïncider. Il y a donc bien, pour Merleau-Ponty une condition d'incomplétude, une différenciation et un écart au sein du soi dont la figure de l'éclatement de l'origine, la négativité et le creux de la 'personne' viennent témoigner.

De même pour la psychanalyse, il n'y a pas de vécu de l'origine, car celle-ci est éloignement, manque, distanciation. Le vécu humain est ainsi marqué par cette perte originaire de toute situation de satisfaction, perte qui est aussi irrécupérable car elle ne présuppose aucune expérience directe et préalable de plénitude.[45] Le sujet de la psychanalyse est donc la trace de cette perte, recherche et tension vers un vécu qui jamais n'a été proprement le sien. *«La psyché est son objet perdu»*[46], affirme le philosophe et psychanalyse C. Castoriadis, en paraphrasant la conception freudienne de la perte comme constitutive du soi corporel. Castoriadis identifie l'«état premier, l'avant de la séparation et de la différenciation»[47] avec une représentation première de l'«irreprésentable»[48], objet d'un manque indépassable. Néanmoins,

> «c'est toujours sa visée qui régnera de la manière la plus entière, brute, sauvage et irritable sur les processus inconscients, et en fera, à un autre degré que tout refoulement, ce qui ne peut vraiment jamais venir à parole, parce que son sens est dans un ailleurs à jamais perdu. Cette perte de soi, cette scission par rapport à soi, est le premier travail imposé à la psyché du fait de son inclusion dans le monde – et il arrive qu'elle refuse de l'accomplir».[49]

Cette absence et cet écart originaires marquent l'inaccessibilité directe à la condition naturelle et inaugurent le dynamisme du désir. La nature est, chez l'homme, déjà perdue, depuis le début en laissant la place à l'inventivité de la représentation qui façonne le matériel brut et irreprésentable du vécu.

L'humain fait fond, dès lors, sur un sous-sol creux et abyssal, chaos du tréfonds pulsionnel, en soi sans forme ni figure.

> «L'humanité émerge du Chaos, de l'Abîme, du Sans-Fond. Elle émerge comme psyché: rupture de l'organisation régulée du vivant, flux représentatif/affectif/intentionnel, qui tend à tout rapporter à soi et vit tout comme sens constamment recherché… Cette recherche, si elle reste absolue et radicale, ne peut qu'échouer et conduire à la mort du support vivant de la psyché et de la psyché elle-même».[50]

L'humain vit donc comme désir, à savoir dans l'écart et dans la différenciation à l'égard d'une condition de complétude et de possession qui, en le figeant, finirait par le tuer.[51]

Nous retrouvons ici le geste de la philosophie merleau-pontienne, du moins comme elle s'annonce dans les dernières notes et dans les écrits tardifs de sa production. Le geste de la mise en abîme du soi corporel, la descente dans ce «chantier»[52] complexe et inachevé de l'humain, «pour découvrir, par delà de la vérité d'immanence, celle de l'Ego et de ses actes, celle de la conscience et de ses objets, des rapports qu'une conscience ne

peut soutenir : notre rapport à nos origines et notre rapport à nos modèles»[53]. Rapport donc à l'origine comme manque et comme absence, contact avec cet être de profondeur, être sauvage et polymorphe sur lequel notre existence fait fond. Le soi charnel est donc perte originaire et préalable de tout accès au vivre irréfléchi et pré-objectif formant la base de la perception. Celle-ci ne se soutient que sur l'opacité du vécu, sur l'écart qui la décale à l'égard de tout accès direct à une transparence du sens. Comme dans le cas de la pulsion, matériel obscur et polymorphe de l'inconscient, la perception n'a pas de buts ni d'orientation préfixés.

Mais, jusqu'où pourrions-nous mener alors cette convergence entre la philosophie merleau-pontienne et la psychanalyse, convergence qui s'opère dans le sous-sol de l'humain et qui en dégage la profondeur polymorphe? Cette lecture de la mise en abîme du soi corporel est-elle suffisante pour témoigner d'un vécu d'extranéité qui est aussi le lieu de nos inquiétudes, de nos angoisses et de nos fantasmes? Nous voudrions ici laisser ouvertes ces questions, en sachant certes que le manque de clinique et d'expérience pratique détient toute lecture merleau-pontienne de l'inconscient en deçà du travail proprement analytique.

Conclusion

Ce n'est pourtant pas par ce biais que nous avons essayé de lire la pensée merleau-pontienne et son effort de dire l'humain par une mise en profondeur, d'en rechercher le sous-sol immédiatement insondable, l'origine insaisissable à laquelle il ne peut pas prétendre remonter. Merleau-Ponty a donc le courage d'exposer l'homme singulier à son sous-sol polymorphe, à cet être sauvage et vertical qui nous habite et que chacun de nous ne cesse d'élaborer et de créer. C'est dès lors peut-être pour ceci que le philosophe a refusé à sa pensée le statut d'anthropologie, si par ce terme on entend, bien entendu, une conception de l'homme achevé, complet, d'une «humanité de plein droit»[54], car garantie dans la possession d'une essence métahistorique. En ce sens va sa lecture de la psychanalyse en tant qu'elle contribue à secouer les absolus dans lesquels se fige toute présumée «possession intellectuelle»[55], toute «prise totale et active»[56], toute coïncidence fantasmée avec soi-même. En effet, «ce que Freud veut indiquer – écrit Merleau-Ponty, – ce n'est pas des chaînes de causalité; c'est à partir d'un polymorphisme ou amorphisme, qui est contact avec l'Etre de promiscuité, de transitivisme, la fixation d'un 'caractère' par investissement dans un Etant de l'ouverture à l'Etre – qui, désormais, se fait *à travers cet Etant*»[57]. Le soi comme 'personne' est bien ce 'lieu' de contact avec l'être de profondeur et de promiscuité, perte originaire et différenciation à l'égard de toute pureté naturelle prétendument donnée. C'est donc bien celui-ci le sens de la mise en abîme du soi corporel: l'accès au propre, à l'intimité du vécu n'est pas l'affaire d'une transparence instantanée, mais le chemin long de la médiation et de la dérive symbolique par laquelle la négativité directement inaccessible de la 'personne' peut s'ouvrir à la singularité de son histoire.

Les notes

1 Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964. P. 299.
2 Dupond P. *Dictionnaire. Merleau-Ponty*.Ellipses, 2008. P. 194.
3 Merleau-Ponty M. *Parcours deux (1951–1961)*. Verdier, 2000. P. 281.
4 Delcò A. *Merleau-Ponty et l'expérience de la création. Du paradigme au schème*. Paris: PUF, 2005. P. 89.
5 Ciaramelli F. *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*. Bari: Dedalo, 2000. P. 106.
6 Merleau-Ponty M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960. P. 183.
7 Idem.
8 Waldenfels B. *Fenomenologia dell'estraneità*; trad. italienne sous la dir. G. Baptist. Naples, 2002. P. 62. Je donne ici ma propre traduction française.
9 Idem.
10 Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. P. 99.
11 Idem.
12 Idem.
13 Idem.
14 Ibidem, p. 249.
15 Waldenfels, op. cit, p. 100.
16 Waldenfels B. L'expérience corporelle entre ipséité et altérité // *Revue de théologie et de philosophie*. 2005/IV. Vol. 137. P. 329–343, 324.
17 Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*... P. 250.
18 Ibidem, p. 250.
19 Idem.
20 Merleau-Ponty M., *Signes*... Folio, p. 38.
21 Dorfman E. *Réapprendre à voir le monde. Merleau-Ponty face au miroir lacanien*. Springer, 2007. P. 23. Dorfman saisit le paradoxe de la démarche de Merleau-Ponty: retourner à la vie irréfléchie, à une vie originaire et muette implique toujours déjà le geste de la réflexion qui depuis le début soustrait l'irréfléchi à sa pureté, à la prétention d'immédiateté. L'appel à la perspective psychanalytique et à sa notion d'après-coup, de à posteriorité de l'originaire présumé devient alors incontournable. L'originaire est donc plutôt l'anonyme, l'opaque, le sans fond auquel seule la reprise créatrice et langagière vient donner forme et contenu.
22 Merleau-Ponty M. *Signes*... P. 368.
23 Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*... P. 399.
24 Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*... P. 254.
25 Idem.
26 Ibidem, p. 299.
27 Dupond, op. cit., p. 197.
28 Ibidem, p. 197–198.
29 Waldenfels B. *Fenomenologia dell'estraneità*... P. 52–53. Je donne ici ma propre traduction française.
30 Ibidem, p. 63.
31 Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*... P. 318.
32 Merleau-Ponty M. *Signes*... P. 38.
33 Merleau-Ponty M. *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France*. Paris: Belin, 2003. P. 213.
34 Pontalis J.-B. La position du problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty // *Après Freud*. Paris: Gallimard, 1968. P. 88.
35 Idem. Nous remarquons ici que, dans le *Vocabulaire de la psychanalyse*, Pontalis et Laplanche, nous mettent en garde contre une telle interprétation de l'inconscient en termes d'une deuxième conscience. L'inconscient constitue dès lors, «un lieu psychique particulier qu'il faut se représenter, non comme

une deuxième conscience, mais comme un système qui a des contenus, des mécanismes et peut-être une 'énergie' spécifique» (Laplanche J., Pontalis J.-B. *Vocabulaire de la psychanalyse.* Paris: PUF, 1967. P. 198). Nous remarquons d'ailleurs que c'est Freud lui-même qui à réfusé toute lecture de l'inconscient dans les termes d'une deuxième conscience. Dans la *Métapsychologie,* il défend l'idée d'un accès indirect et latéral à l'inconscient sans que ceci n'implique une deuxième conscience. Ce dont il est question dans l'inconscient de la psychanalyse c'est de l'expérience d'une extranéité à soi qui exige que le «procédé d'inférence soit aussi appliqué à la personne propre» (Freud S. L'inconscient // *Métapsychologie.* Paris: Gallimard, 1968. P. 71). L'approche médiate et latérale de la psychanalyse nous conduit à reconnaître que «une partie de ces processus latent possède des caractères et des particularités qui nous apparaissent comme étranges et même incroyables et qui vont directemetn à l'encontre des propriétés de la conscience connues de nous. Nous sommes par là fondés à modifier l'inférence que nous avons appliquée à la personne propre: elle ne prouve pas qu'il y a une deuxième conscience en nous, mais qu'il existe des actes psychiques qui sont privés de conscience. Nous aurons également le droit d'écarter la denomination de 'subconscience' comme incorrecte et trompeuse» (ibidem, p. 73).

36 Pontalis, op. cit., p. 86.

37 Ibidem, p. 79.

38 Ciaramelli F. *La distruzione del desiderio. Il narcisismo all'epoca del consumo di masssa*. Bari: Il Dedalo, 2000. P. 125.

39 Idem.

40 Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible...* P. 165.

41 Ibidem, p. 166.

42 Merleau-Ponty M. *Signes...* P. 27.

43 Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible...* P. 165.

44 Ciaramelli, op. cit, p. 126.

45 Nous faisons ici référence à la notion «d'expérience de satisfaction» comme à un concept limite de la psychanalyse: elle est postulée par Freud comme une condition première, mais inattaignable, car elle ne vit que dans l'apeès-coup de la perte qui déclenche la recherche du désir Commecle soulignent en effet Laplanche et Pontalis, «le dsir trouve en effet son origine dans une recherche de satisfaction réelle mais se constitue sur le modèle de l'hallucination primitive». C'est alors cette expérience même qui semble se situer à la limite du réel et du phantasmé.

46 Castoriadis C. *L'institution imaginaire de la société.* Paris: Seuil, 1975. P. 433.

47 Ibidem, p. 432.

48 Idem.

49 Ibidem, p. 433.

50 Castoriadis C. *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II?* Paris: Seuil, 1977. P. 455.

51 En tant que base somato-psychique de toute individualité corporelle et sociale, la figure castoriadienne de la «monade» pourrait peut-être fournir un pont entre le sous-sol du soi corporel de Merleau-Ponty et le sujet de la psychanalyse. Certes, la notion de monade psychique demeure une notion complexe et énigmatique de la pensée de Castoriadis. Elle pourrait être présentée comme cette unité corporelle et psychique, dont la plénitude est pourtant déjà perdue. Elle est origine en soi inaccessible et infigurable, car elle est le surgissement même de tout flux de représentation.

52 Merleau-Ponty M. *Parcours deux (1951–1961)...* P. 283.

53 Idem.

54 Merleau-Ponty M. *Signes…* P. 369.

55 Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible...* P. 319.

56 Idem.

57 Ibidem, p. 323.

ПРОСТРАНСТВО, ТЕЛЕСНОСТЬ И УКАЗАНИЕ (по следам И. Канта, Л. Выготского и М. Мерло-Понти)

Максим Категов[*]

Abstract

This article is based on Deleuze's methodology and tries to create a network of two plateaus. The first unfolds around Kant' philosophy and his category of 'reality' (and, somewhat, Svedenborg's concept «the stretch»). The second – around Merleau-Ponty's phenomenology and his understanding of perception and body activity (there appears communication with a Soviet cognitive psychologist Vygotsky and his conception of 'indication gesture'). At last, these two plateaus fold on a sense line, where Kant' transcendental schematism and Merleau-Ponty's bodily substance activity are connected.

Keywords: reality, the plane of immanence, the stretch, gesture, feeling.

Трансцендентальная эстетика Канта учит нас осмыслять пространство и время как формы определённого упорядочения ощущений. Ощущение (sensatio) есть действие предмета на способность представления, поскольку мы подвергаемся его воздействию. Ощущение принципиально не антиципируемо (от лат. *anticipare* – ante + capere – до схватывания, схватывать до), но перципируемо (от лат. *percipere* – per + capere – вполне схватывать). Оно представляет собой модификацию (от лат. *modificare* – modus + facere – становление меры) состояния сознательно представляющего субъекта. Ощущение само по себе не даёт нам никакого познания (cognitio), но интенсифицирует его. Предположение интенсивности как основополагающей характеристики ощущений занимает важное место на соответствующем участке критического учения Канта (в аналитике основоположений трансцендентальной логики), и мы задержимся здесь некоторое время. Необходимость разъяснить некоторый скачок от трансцендентальной эстетики к трансцендентальной логике заставляет нас обратиться к категории реальности.

Реальность – чистое понятие, присутствующее в эмпирическом созерцании и отвечающее за ощущение. Являясь качественной категорией, реальность придаёт схватываемому количество, степень, полноту. В этом состоит её уни-

* Максим Категов – преподаватель философии Гомельского государственного университета им. Ф. Скорины; varun@tut.by.

кальность и даже некоторая парадоксальность. Антиципация позволяет состояться перцепции. То, что предшествует (ante) схватыванию (capere), позволяет состояться ему в целокупности, в полноте (per), «...так как особенно поразительной кажется способность предварять опыт в том именно, что касается материи опыта, которую можно почерпнуть только из него»[1]. Реальность осуществляет ощущение, позволяет говорить о нём. Перцептивная и понятийная стороны жизни сосуществуют в философии Канта как неразрывное и, по сути, безразличное целое. Далее в данном тексте различие между словами *ощущение* и *реальность* будет заключено в скобки. Как и водораздел трансцендентальной эстетики и трансцендентальной логики. В фокусе дальнейшего рассмотрения окажутся антиципации восприятия в разделе систематического изложения всех синтетических основоположений чистого рассудка *Критики чистого разума*. Пространство и время суть формы определённого упорядочения реальности. Но категория реальности, как показано выше, указывает на придание степени, полноты. Тогда возникает вопрос: о полноте или степени чего идёт речь? Чего-то, не важно чего (красноты, теплоты, тяжести и т. д., вспоминая примеры Канта), данного в ощущении? Или, точнее, некоего непрерывного, текучего результата текущего (истекшего) синтеза продуктивного воображения? Проще, непрерывности текучести чего-то. Непрерывность текучести проявляется, по Канту, двояко: экстенсивно и интенсивно. На что указывает слово *интенсивность*? Латинское *intensus* указывает на полноту стремления, силу желания, плотность и причастно *intendere* – простирание к чему-то, направленность в направлении, целенаправленность. Латинское *extensus* образовано как причастие от *extendere* – простирание из чего-то, направленность вовне.

«Истина же здесь та, что есть (начало) духовное, происходящее от Солнца, в котором пребывает Господь, – и простирающееся до последнего в Натуре, где производит оно формы растений и животных, и представляет всё дивное, существующее в этих обеих формах, наполняя его материями из земли, дабы эти формы были устойчивы и постоянны». Это цитата из работы Э. Сведенборга *Angelica Sapientia de divino amore et de divina Sapientia*, увидевшей свет в 1763 г. Через 7 лет приват-доцент философии Кёнигсбергского университета И. Кант защитит диссертацию «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis», где впервые покажется новый оригинальный взгляд на пространство и время. Общность Канта и Сведенборга в понимании пространства и времени подмечена давно (например, Владимиром Соловьёвым). Но я не думаю, что стоит говорить о некой трансляции идей Сведенборга Кантом. Если пытаться найти концептуальную преемственность, то скорее нужно говорить о своеобразных трансляциях идей Лейбница тем и другим. Но сейчас речь не об этом.

Речь идёт о попытке проникнуть на ту почву, землю, где происходит событие кантовской философии. Подчеркну ещё раз: я

говорю не о концептуальной зависимости. Ни в коей мере не собираюсь помещать Сведенборга на ту позицию по отношению к Канту, которую традиционно отводят Юму или Декарту. Я лишь хочу показать, что в том времени и в том месте, где жил Кант, мыслили, сопрягали понятия несколько иначе, чем это делаем мы здесь и сейчас. Хочу поставить под сомнение существование единого порядка мысли, опирающегося на некое трансцендентное измерение. В этом я стараюсь следовать тому образцу, который представлен в работе Ж. Делёза и Ф.Гваттари *Что такое философия?*. Ту почву, землю, о которой я говорю, они называют «план имманенции». Когда мы наталкиваемся на понятие интенсивности рядом с понятием ощущения, то где-то неподалёку маячит и слово *простирание*. Которое, в свою очередь, неизбежно укажет направление к слову *Господь* и т. д. Но таковой картина будет лишь на определённом плане имманенции. На ином плане движение мысли блуждает иными тропками, иные вихри гнетут нас. Соседствуют ли Кант и Сведенборг на одном плане имманенции? На одном плане сопряжения Мысли и Природы? Ж. Делёз ставит под вопрос историческую составляющую плана имманенции.

Впрочем, в этом вопросе нет ничего преграждающего путь. Французский философ расставляет на нашем пути лишь указательные знаки, но никогда запретительные. Разыскать необходимое здесь понимание плана имманенции можно где-то между двумя его предельными образами. Первый из них – единый, пронизывающий всю историю мысли; второй – изготовляемый каждым серьёзным философом собственноручно. В своём вопросе вопросов «Qu'est-ce que la philosophie?» Жиль Делёз грустно склоняется ко второму предельному пониманию плана имманенции. Эта печаль связана с сущностью имманенции как чего-то противостоящего трансценденции. Противостояние же трансценденции целиком отдаёт философа-творца власти хаоса. Вынуждая уподоблять себя библейскому Люциферу, ткущему из самого себя противостоящую Господу паутину понятий. Впрочем, не Делёз манифестирует себя этой печалью, но его старость выступает тем событием, которое провоцирует это печальное склонение.

> «Пожалуй, вопросом *Что такое философия?* можно задаваться лишь в позднюю пору, когда наступает старость, а с нею и время говорить конкретно».[2]

К счастью, у Делёза есть и иное, промежуточное между двумя обозначенными выше, понимание плана имманенции. А именно понимание множественности, но не изолированности планов имманенции, которые

> «могут то разделяться, то соединяться – правда, это бывает и к добру и не к добру. Всем им свойственно реставрировать трансцендентность и иллюзию (они не в силах удержаться от этого), но также и

ожесточённо бороться с ними, причём каждый план делает и то и другое по-своему»[3].

План имманенции предопределяет возможности концептуального движения как его глубинная подоснова. Впрочем, согласно Делёзу, подлинная глубина – это поверхность. И, действительно, ступая по земле, мы ощущаем песок или глину под ногами, напряжение в ногах при подъёме или спуске, но не земное ядро. Да и какое нам дело до ядра, которое одно на всех, когда на Земле так много тропок. Пусть большинство и выбирает автомагистрали или туннели метрополитена. Как пробраться на нужный план? Где можно обнаружить эту неуловимую в языке, в словах и предложениях подоснову? Где же, как не в языке, в речи. Что в языке выражает неуловимое? Глагол. Обратимся к подчёркнутому у Сведенборга. Простирание производит и представляет, наполняя существующее устойчивостью и постоянством. Отсюда не трудно прийти к кантианской непрерывности текучести (синтеза). Более чем полтора века спустя М. Хайдеггер скажет:

> «Конститутивное для бытия-В-мире допущение встречи внутримирного сущего есть "простирание". Это "простирание", которое мы именуем также размещением, есть отпускание подручного в его пространственность»[4].

Непрерывность текучести воплощается в ощущении как её момент. Момент силы. Пространство осуществляет моментальное распределение сил, соучаствующих в простирании (tendere) трансцендентальности, и полагает предел их охвата. Мириады монад сопутствуют стремительному потоку моих представлений, вбирающему их в себя. Полнота звуков, цветов, запахов наполняет познающего интенсивностью своего бытия. В математическом мышлении возможна попытка избавиться от интенсивности, оставляя себя наедине с экстенсивностью пространства. Но даже здесь, отрешаясь от чувственного опыта, невозможно отрешиться от сопутствующей любой деятельности мотивации. Математическое пространство Канта по своей сути пространство начертательное, набрасываемое, проводимое. Оно есть продукт волевой самодеятельности субъекта. Оно не есть готовая данность, но подлежит изготовлению, производству. Изготовление предполагает усилие, желание.

Итак, пространство не может мыслиться как чистая экстенсивность. Внутреннее (in) и внешнее (ex) простирания необходимо дополняют друг друга в представлении/произведении восприятия (perceptio)/созерцания (intuitus). Внешнее простирание производит различия, полагая объективность; внутреннее – остепеняет силу, запредельную объективности. Это остепенение можно, конечно, выразить формулой $E = k \log P + c$, как это сделал Г. Фехнер. Но даже на территории научной позитивности, в сфере когнитивной психологии, говорят об уровне значимости сенсорного сигнала как реша-

ющем факторе его обнаружения. Говорим ли мы Господь или трансцендентальный субъект, лишь их простирание сообщает познавательному акту силу намеренного наполнения. Фихте, Гегель, Шопенгауэр – каждый из них присваивал собственные названия источнику простирающегося наполнения. Впрочем, оставим сих достойных мужей в покое. И, подражая Хайдеггеру (а точнее, присоединяясь к его стремлению избавиться от непонятных существительных и ни к месту употребляемых местоимений), скажем: простирание простирается. Простирание производит, представляет и наполняет.

Чистое ощущение – это переживание неразличимого, мгновенного и точечного «удара»[5], пишет Мерло-Понти. Однако такое понятие не отвечает тому, что мы испытываем. Только различия различимы. Фигура на фоне создаёт восприятие, говорит гештальтпсихология. Ощущаемое качество не может быть элементом сознания. Оно есть вторичный объект научного знания. Слово *ощущение* означает скорее некую направленность, нежели исходную функцию. Воспринимаемое всегда привязано к контексту, текуче и неопределённо. Понятие ощущения направляет анализ восприятия по ложному пути. Фигура характеризуется устойчивостью и плотностью. Фон неопределённо простирается вдаль.

Особую роль играет внимание, создающее перцептивное или ментальное поле, в котором можно господствовать. Сущность внимания заключается в прояснении и тематизации того, что ранее существовало как неопределённый горизонт. Интеллектуализм всегда связывает восприятие с суждением. Внимание, по сути, не играет никакой роли, «ничего не творит»[6]. Как эмпиризм, так и интеллектуализм исходят из единого универсального порядка конституирования, порядка простирания. Предполагается наличие извечного порядка мысли, единое пространство, единый мир. В кантианстве это единство идеализируется как ценность. Ощущение и реальность должны осмысляться в сопряжении с проблемой возможной иллюзорности опытных данных. Так происходит в медитациях Декарта. Так ли это для Канта? Очевидно, нет. В *Критике чистого разума* слово «иллюзия» ни одного раза не употребляется применительно к анализу данного в опыте, но лишь в рамках критики неправомерной устремлённости за его пределы. Трансцендентальный субъект устраивает бесчувственную машинерию опыта. Единая чудовищная машина рассудочного схематизма задаёт все возможности жизненного пространства. Когда мы смотрим фантастический фильм «Матрица» и воспринимаем его в модусе проблематичности, то демонстрируем тем самым инерционную силу старой философии Нового времени – философии британского эмпиризма, дуализма Декарта и трансцендентализма Канта. С точки зрения философии Мерло-Понти, сюжет фильма основан на абсолютно безумной и невозможной предпосылке. Ибо сознание коренится в телесной деятельности, в жесте, в «я могу»[7] и не может порождаться никакими электронными импульсами. С момента появ-

ления на свет наше восприятие неразрывно связано с моторной и аффективной сторонами жизни.

Почти в одно время с М. Мерло-Понти советский психолог Л. Выготский в своих лекциях по психологии обращает внимание на то, «что на ранних ступенях развития восприятие непосредственно связано с моторикой» и «лишь с течением времени восприятие постепенно освобождается от связи с непосредственным аффектом, с непосредственной эмоцией ребёнка»[8]. Мерло-Понти использует понятие «чувствование» для указания на тот неотчуждаемый от моторно-аффективной первоосновы жизни слой, который предшествует любому конституированию. Понятие чувствования позволяет преодолеть неразличимость перцептивной и понятийной жизни, в которую мы вынужденно попадаем, рассматривая философию Канта. Именно чувствование позволяет нам обитать в мире, чувствовать себя дома, в истине бытия. Нет заброшенности в чуждый, окружающий нас мир. Мы укоренены в жизненном мире, мы врастаем в него. Или, иначе, мир вырастает из нас. Врастание существует. И это врастание воплощено. Оно есть плоть, тело. Но под телом здесь не следует понимать некий конституируемый объект, аналитически расчленяемый на части. Это не то тело, которое видит патологоанатом или западный врач. Пользуясь языком Хайдеггера, тело не категория, но экзистенциал. То есть относится к сфере существования, а не сущности. Оно не состоит из кусков мяса, кожи и жира. Оно слагается из возможностей, движения и эмоций в их тесной взаимосвязи. Живое тело суть модус временной, а не пространственный. Живое тело не оформляет пространство, но пространство проистекает из него. Когда я попадаю в состояние фрустрации, пространственные характеристики окружающего мира существенно деформируются. Впереди меня оно фактически исчезает или, по меньшей мере, неопределённо расплывается. На основании изучения патологий восприятия Мерло-Понти делает вывод, что

> «ощутимое качество, пространственные детерминации воспринимаемого и даже наличие или отсутствие какого-либо восприятия – это не результаты фактической ситуации вне организма, они представляют собой способ, каким организм идёт навстречу возбуждениям, его отношения к ним»[9].

Тело есть деятельностная вовлечённость в мир, организация естественного движения. «Тело – это то, что сообщает миру бытие».[10]

Прерывание естественной телесной спонтанной активности создаёт специфичное для человека пространство – ментальное пространство. Как отмечалось выше, особую роль в формировании ментального пространства играет внимание. Когда мы говорим о прерывании спонтанной активности, то указываем на переход от непроизвольного к произвольному вниманию. Исходя из обыденного понимания произвольности внимания это суждение может

показаться ложным. Однако мы знаем, что обыденное понимание – это инерция философии вчерашнего дня. Действительно, если под произвольностью нужно понимать характеристику целеполагающей деятельности трансцендентального или иного субъекта-в-себе, то обсуждаемое положение, по меньшей мере, непонятно. Спонтанная активность, чувственный порыв, воля к жизни, воля к власти одного субъекта-в-себе прерываются столкновением с аналогичными проявлениями другого субъекта-в-себе. Будь это Первый встречный, Альтер Эго, Отец, Мать, Бог, Природа или иная Чуждая Мне в-себе-реальность. Но, когда мы говорим о чём-то чуждом Мне, возникает вопрос о природе этого Мне. Обратимся к культурно-исторической концепции Л. Выготского:

> «Возьмём два процесса, которые в традиционной психологии называются произвольным и непроизвольным вниманием».

Закон Титченера гласит: «Произвольное внимание, раз возникшее, функционирует как непроизвольное»[11]. Для Выготского здесь важен факт фенотипического сходства непроизвольного внимания как продукта и как деривата внимания произвольного. Автоматизм рождённого произвольностью внимания выглядит аналогично изначально непроизвольному вниманию. Благодаря чему «возникает высшая степень сложных отношений, которая с первого взгляда приводит к затемнению основных генетических связей и отношений»[12]. Другими словами, необходимо осознавать синтетическую природу психических явлений. В случае с вниманием автоматизм следует рассматривать как становящееся единство непроизвольного и произвольного моментов.

Обозначенный метод Выготский применяет к онтологическому анализу истории развития указательного жеста. Общая описательная схема здесь такова.

1. Ребёнок совершает неудачную попытку овладеть удалённым предметом; пальцы непроизвольно совершают указательное движение – жест-в-себе.

2. Социальное окружение адекватно воспринимает телесную активность ребёнка и приходит на помощь – жест-для-других.

3. Ребёнок объективирует своё движение как указание для других – жест-для-себя.

Подобный механизм развития Выготский распространяет на все высшие психические функции, формулируя общий генетический закон культурного развития как переход интерпсихического в интрапсихическое. Например, воля предстаёт интроецированной командой, мышление – интроецированным спором. В случае с указательным жестом мы имеем первый опыт со-бытийного овладения пространством. Осуществляя попытку овладеть различаемым отдалённым предметом, ребёнок совершает акт, направленный на расширение поля владения. И тут вторгается взрослый, усложняя и преобразуя его систему активности. Таким образом, в системе активности ребёнка появляется нечто, безусловно зависимое от со-

присутствия другого. Используемое здесь понятие «система активности», заимствованное Выготским у американского зоопсихолога Г. Дженнингса, можно сопоставить с телесной спонтанной активностью Мерло-Понти.

Таким образом, как внимание, так и прерывание спонтанности суть интроецированное указание. Предустановленные стабильные органы, габитуальные цепи, предопределяющие течение реакции, характеристики восприятия и поведения создают уникальный мир человеческого существования, отличающий человека от животного. Этот мир предполагает некую дистанцию со средой, отстранённость, нецелостность вовлечённости в неё. Эта дистанция позволяет видеть среду. Однако эта дистанция изначально укоренена в интерперсональной ситуации. Пространственность собственного тела противостоит обыкновенным пространственным отношениям. Телесная схема обладает специфическими пространственными, или квазипространственными, характеристиками. Пространственность моего тела есть пространственность ситуации. «Здесь» тела не есть координата позиции, указывающая на расположение относительно других позиций объектов, «здесь» указывает на ситуацию тела в отношении его задач, на сцепление активного тела с объектами. Телесное пространство – «темнота зала, необходимая для ясности зрелища, дремлющий задний план или резерв смутной силы, на фоне которых выделяются жест и его цель»[13]. Однако в этой темноте можно расслышать шёпот голосов. Это те самые голоса, которые когда-то направляли твой взгляд.

Необходимо различать объективное и феноменальное тело. Объективное тело выделяется как плотная устойчивая фигура на неком контекстуальном фоне. Феноменальное тело слагается из большей частью сознательно неуловимых импульсов, стремлений, движений. В патологических случаях объективное и феноменальное тела могут быть совершенно рассогласованы. У нормального человека актуальные, прошлые и возможные движения сплетены в единое жизненное полотно. Это сплетение позволяет соотносить осязательное раздражение с конкретным участком тела. Патологическое осязание нуждается в собственных движениях для локализации стимулов. Ибо оно существует только в актуальности, тогда как у здорового человека локализация происходит благодаря спектру возможностей проистечения тела, присутствующих здесь и сейчас. У психопата феноменальное тело расплетено. Расплетено во времени. Больной может схватить себя за нос, но не может указать на него. Он не способен разорвать реакцию хватания, не способен обращаться с возможностями своего бытия. Точнее, он вынужден сейчас, в настоящем, прилагая усилие, создавать нить, связующую руку и нос. Лишённый психосоматической целостности, психопат становится частью детерминированной прошлым опытом актуальности.

«Если больной не может указать пальцем затронутую точку на своём теле, значит, он уже не является субъектом по отношению к объективному миру и не может принять категориальную позицию».[14]

Он лишён способности к абстрактному движению. Ибо абстракция, категоризация предполагают темпоральный синтез.

У больного отсутствует полотно, куда он мог бы вплетать те указующие нити, которые лежат в основании нашего категориального мышления. У нормального человека роль этого полотна играет феноменальное тело. Различие между конкретным и абстрактным движением соответствует различию между существованием в себе и существованием для себя. Наш запас опыта всегда выражает энергию нашего нынешнего сознания. Сознание в своём истоке – это не я мыслю, но я могу. Цитируя Грюнбаума,

«двигательная функция есть первичная сфера порождения смысла всех значений, относящихся к пространству в представлении»[15].

Опыт собственного тела учит нас укоренять пространство в существовании. Можно дополнить: в деятельном, живом существовании. Мы можем не узнать на фотографии собственную руку, но всегда узнаем на киноплёнке свой силуэт или походку. Все синтетические смыслосозидающие функции нашего познания укоренены в наполненном жизнью и эмоциями движении. В первой главе трансцендентального учения о способности суждения *Критики чистого разума* И. Кант говорит о «схематизме нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы» как о «скрытом в глубине человеческой души искусстве»[16]. Далее производится сопоставление *образа* и *схемы*:

«*Образ* есть продукт эмпирической способности продуктивного воображения, а *схема* чувственных понятий есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения *a priori*»[17].

Заметим, что, исходя из вышеприведённых положений Мерло-Понти, следует говорить о скрытом в глубине феноменальной аффективно-моторной телесности в искусстве. Здесь может возникнуть вопрос: каким образом разворачиваемые положения соотносятся с обозначенной Кантом общей задачей *Критики чистого разума*, а именно – с начертанием, определением, отграничением «чистоты»? Наверное, никаким. Но сущность трансцендентальной схемы Канта как раз и состоит в преодолении этой черты, предела, границы. Если мы, пользуясь терминами гештальтпсихологии, будем говорить о чистом разуме как фигуре на фоне эмпирического, то трансцендентальный схематизм исследует природу контура фигуры. Однако существует ли что-то, кроме этого контура? Ведь то, что принадлежит фигуре – это регуляторы и источник начертания контура. Бог, бессмертная душа, свобода – всё сливается в едином движении простирания. Их роль – не допускать преград на пути простирания, бороться с недопустимыми задержками дви-

жения. Что касается фона, то он просто сводится к схематизму, включается в него. Ибо никакого оторванного от смыслосозидающей деятельности субъекта «эмпирического» быть не может.

Таким образом, как только мы всмотрелись в линию контура, она обрела новые измерения и заслонила собою всё небо. Все события и все смыслы мы обнаружим на этом контуре, на этой границе, которая «и есть смысл, представляющий, с одной стороны, чистое выражаемое слов, а с другой – логический атрибут тел»[18]. Чистый разум Канта сообщает миру достоверность, свободу и время. Телесность Мерло-Понти в единстве с эротичностью (ибо двигательная функция наряду с восприятием и представлением укоренена в сексуальной жизни) играет подобную роль.

Примечания

1 Кант И. *Критика чистого разума*. М.: «Эксмо», 2006. С. 179.
2 Делёз Ж., Гваттари Ф. *Что такое философия?* М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: «Алетейя», 1998. С. 4.
3 Там же, с. 30.
4 Хайдеггер М. *Бытие и время* / Перев. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 111.
5 Мерло-Понти М. *Феноменология восприятия*. СПб.: Ювента, Наука, 1999. С. 25.
6 Там же, с. 56.
7 Там же, с. 185.
8 Выготский Л. *Психология развития человека*. М.: Смысл, Эксмо, 2003. С. 581.
9 Мерло-Понти, указ. соч., с. 110.
10 Там же, с. 118.
11 Выготский, указ. соч., с. 307.
12 Там же, с. 307.
13 Мерло-Понти, указ. соч., с. 140.
14 Там же, с. 165.
15 Там же, с. 191.
16 Кант, указ. соч., с. 160.
17 Там же, с. 160.
18 Делёз Ж. *Логика смысла*, М.: Academia, 1995. С. 118.

МИР, ПУСТОТА, ПРИРОДА. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ПРИБЛИЖЕНИЕ К РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ ЯПОНИИ

Клаус Хельд

Каждая культура образует собственный мир, однако все они относятся к единому миру единого человечества. Что разделяет и что объединяет миры различных культур в единую эпоху, когда все они с возрастающей скоростью сливаются в глобальную всемирную цивилизацию? Задавая вопрос с философской точки зрения: как можно понятийно определить отношение между единым миром человечества и многими мирами различных культур? То, что все миры культуры принадлежат единому миру, не может означать, что они находятся в нём, как в некотором вместилище. Мир – это не гигантский контейнер, но всеохватывающая смысловая взаимосвязь, из которой получают значение все события, которые возникают «в» нём. Эта взаимосвязь состоит в том, что каждое событие, исходя из своего смысла, указывает на нечто другое, могущее встретится человеку в его мире.

Такие смысловые отсылки позволяют людям расширить горизонт понимания за пределы своей культуры и найти подход к пониманию других культурных миров. То, что мир есть взаимосвязь смысловых отсылок, впервые признала и сделала темой философского анализа феноменология в нашем столетии. Это в пользу того, чтобы развивать философскую проблематику понимания различных культур исходя из феноменологического понятия мира. При этом имеет смысл рассматривать данную проблематику, отталкиваясь от изначально определённых культур, вместо того чтобы просто говорить об этом в общем смысле.

Основная тема феноменологии, как подсказывает её имя, – явление. Основополагающее феноменологическое высказывание о явлении гласит: то, что встречается человеку, всегда предстаёт перед ним как встроенное во взаимосвязи смысловых отсылок, в «горизонты». В свою очередь, эти горизонты также отсылают и друг к другу. Феноменологическое понятие «мир» обозначает универсальную взаимосвязь отсылок для всех горизонтов, в которых находит своё место всё то, с чем люди вообще могут иметь дело. Мир – это не контейнер, поскольку он – движение, предоставляющее место, самооткрытие свободного места, открытого измерения для горизонтов и в этом смысле – само событие явления. Хайдеггер образовал глагол «мировать» (welten), чтобы разъяснить, что бытие мира – это событие.

В горизонтах происходящего измерения открытости, именуемого «мир», человек может ориентироваться и следовать на деле за определёнными отсылками; мир – это свободное пространство, которое предлагает место для свободной подвижности действия. Поэтому «мирование» не следует отделять от действия. Свобода действия и самооткрытие мира соответствуют друг другу, но не таким образом, что одно позволяет приписывать себя другому. И то и другое едино в едином событии явления. То, что это событие происходит, есть первичный факт. Мы обнаруживаем этот факт не таким образом, как мы наталкиваемся на наличествующий предмет, а во всём нашем поведении, при котором мы должны иметь дело с такими случаями в мире, в которых повторяется само по себе простое событие явления. Основной опыт в любом человеческом опыте – это такое продолжающееся самообновление явления.

В каждом деле, которое человек может осуществлять своими силами, ему указывается на то, что при этом такое самообновление происходит без его содействия. Мир, позволяющий выступить явлению, «сам по себе» всплывает на поверхность – это обстоятельство получило имя, которое в самом начале было дано в Европе философии: *physis*, природа. В этом понятии, которое дословно значит «возрастание», отразился опыт того, что самообновление явления – это событие, где человек не является господином. *Physis*, «природа» в её изначальном значении, не означает ничего другого, как мир, но «мир» как самостоятельно обновляющееся событие мирования, которое опережает всякое человеческое вмешательство.

Поскольку для каждого человека явление мира возникает как уже данное, оно должно в каждой культуре познаваться, тем или иным образом, как природа. Но культуры коренным образом различаются по способам того, как это происходит. Если мир как природа – это событие, самообновление которого уклоняется от человеческой власти распоряжения, то оно принадлежит к тому, что познаётся как могущественное. Если обозначить общую область такого опыта как религию, можно предположить, что характер опыта природы не следует отделять от религии той или иной культуры. Сегодня всемирный страх экологического опустошения Земли позволяет возникнуть новому сознанию того, что мир как природа не находится в нашем распоряжении. Это могло бы стать поводом для философии возродить интерес к пониманию религиозных традиций.

В дальнейшем речь пойдёт об отношении к природе в религиозной традиции Японии. Я хотел бы приблизиться к пониманию некоторых черт этого отношения с феноменологической точки зрения и в сопоставлении с Европой. Эта попытка, конечно, делается с оговоркой, что я, как европеец, могу судить о японском опыте мира только извне. Поэтому я должен ограничиваться развитием некоторых возможностей интерпретации в отношении японской культуры посредством дальнейшего осмысления феноменологических

подходов Гуссерля и Хайдегера, которые я представляю для критической проверки тем, кто принадлежит этой культуре[1].

Аристотель первым сделал попытку понятийно определить первичное происхождение самообновления явления. Конкретно это первичное происхождение состоит в том, что человеку открываются горизонты. Как осуществление горизонтов мирование имеет характер «причины» (aitia). В основе аристотелевского понятийного понимания природы как самопричинности лежит предпонятийный опыт самообновления. Чтобы объяснить этот опыт феноменологически, я начну с факта, благодаря которому вообще существует взаимосвязь отсылок в горизонтах и, тем самым, существуют явления. Этот факт – отсылка. Имеются явные отсылки, т. е. знаки самого различного вида – от букв до дорожных знаков, и имеются имплицитные отсылки, которые образуют предпосылку для того, чтобы мы вообще могли пользоваться знаками. В феноменологии Гуссерля наиболее предпочтительным примером в этой связи является соприсутствие обратной стороны вещи в актуальной данности её передней стороны. Созерцая переднюю сторону, я, обычно не выражая этого, указываю на возможность привести к актуальной данности невидимую в настоящий момент заднюю сторону. Эта возможность не принадлежит воспринимаемой вещи, она не существует «сама по себе», то есть без отношения ко мне. Скорее она заключена в том, что «я могу», «я в состоянии», и поэтому может быть обозначена точным выражением Гуссерля: «состоятельность» (Vermöglichkeit)*. Согласно основополагающему трансцендентальному подходу феноменологии, нельзя осмысленно говорить ни о каком явлении в мире, не устанавливая связь явления с возможными свершениями, которые всякий раз особым образом соответствуют тому, чтобы позволить обнаружиться определённым видам явлений в относящихся к ним горизонтам. В этом смысле никакое бытие не происходит без соответствующих «состоятельностей». В дальнейшем я придерживаюсь этого принципа, который Гуссерль называл принципом корреляции.[2]

Каждая отсылка ведёт от актуально осуществленной «состоятельности» к «состоятельности», которая хотя в тот момент, когда свершается отсылка, ещё не осуществлена, но может осуществиться в будущем. Представим, что отсылка могла бы говорить о передней или задней стороне моего письменного стола, – в таком случае она говорила бы мне: если ты обойдёшь вокруг стола, который сейчас виден тебе спереди, то ты можешь видеть его заднюю часть. Это «ты можешь» имеет двойной смысл: прежде всего оно относится к

---

* Диалектное южно-немецкое слово, имеющее отчётливо «экономическое» значение – *состоятельность, зажиточность, богатство*. Слово явно отсылает к первичному жизненному миру человека. Здесь можно вспомнить, что изначальный смысл древнегреческого слова «усия» (сущность) – имение. Устоявшийся общепринятый перевод этого гуссерлевского термина на русский язык отсутствует; равным образом, английские переводчики Гуссерля переводят его различным образом: *facultative possibility, capacity, potentiality, ability. – Прим. перев.*

актуальному настоящему и значит: ты сейчас обладаешь способностью, позволяющей увидеть заднюю сторону; этот акт находится в твоей актуальной «способности-возможности». Но отсылка также относится к будущему и подразумевает тезис: для тебя будет возможным увидеть заднюю сторону.

Оба положения, заключённые в «ты можешь», взаимозависимы. Положение, согласно которому моей актуальной способности приписывается наделённость определённой силой, может быть верифицировано только потому, что подтверждается второе положение, согласно которому нечто, предполагаемое в будущем, становится настоящим. Но это подтверждение как раз и не относится к моей способности в настоящее время. То, что стол действительно явит мне свою заднюю сторону, я, если быть точным, узна*ю* всякий раз только в тот миг, когда её вижу. Переход от ожидаемого к актуальному настоящему принципиально не определён – так не определён, что я никогда не могу положиться на то, что для меня сможет стать настоящим ещё какое-либо будущее. Каждый такой переход, собственно, есть то, на что мы надеемся, но не то, чего мы ожидаем.

Каждым «ты можешь», содержащимся в той или иной отсылке, человек присваивает себе «состоятельности», существующие в настоящем; однако они суть реальные возможности лишь постольку, поскольку настоящее, предвосхищаемое в них, однажды становится актуальным настоящим. Поскольку человек полагается на то, что в настоящем он распоряжается состоятельностями, заключёнными в отсылке, которые с переходом будущих возможностей в действительность хотя бы отчасти подтвердятся, постольку мир по отношению к его существованию представляется взаимосвязью отсылок, кажущейся надежной. Основная черта повседневной жизни – то, что человек постоянно неявно обращается к состоятельностям, заключённым в отсылке, как если бы они в этом смысле были предоставленными в его распоряжение. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что мы никаким образом не можем распоряжаться состоятельностью, но всегда обладаем лишь неявной надеждой на осуществление возможностей, над которыми мы не властны.

То, что человеку в повседневной жизни кажется, будто состоятельности, заключённые в отсылке, находятся в его распоряжении, он осознаёт не в форме им самим принятых установок по отношению к будущему, и тем более не в виде эксплицированных положений, но благодаря тому, что его повседневная жизнь полностью согласуется с исходным доверием к осуществлению возможностей. Эта основополагающая согласованность может быть поколеблена, когда глубинно захватывающие и будоражащие настроенности, будь то радостные или печальные, ломают размеренный ход повседневной жизни. Конечно, все люди также знают о возможности того, что ожидаемое не свершится, – вполне понятной и согласующейся с повседневным положением вещей. Но в данном случае они

встречают эту возможность с совсем иной установкой, чем в ситуации глубинной настроенности.

В повседневности переход от предстоящей возможности к актуальному настоящему переживается как обычный случай. Когда такой переход не осуществляется, то это также соразмерно тому, что происходит обычно, и кажется поэтому отсутствием или недостатком ожидаемого, «лишённостью» (*privatio**); для повседневных ожиданий человека ход времени – это как бы процесс исполнения ожидаемого, и если ожидаемое не сбывается, то в принципе это носит характер исключения. Этот перепад между обычным случаем и несбывшимся (Vorenthalt) в ситуации глубинной настроенности переворачивается с ног на голову. Преимущество получает случай несбывшегося, возможный в любое время; каждое фактическое осуществление какой-либо возможности в настоящем кажется чем-то поразительным, достижением чего-то нежданного.

Повседневная установка, по существу переживаемая как настроенность, посредством которой люди полагаются на состоятельности, заключённые в отсылке, и обретают благодаря этому мир, основана на том, что люди не позволяют возрастать глубинным настроенностям. Такой переворот в состоянии настроенности, ввиду которого становление настоящего кажется свершением нежданного, осуществляется благодаря впечатляющему опыту смертности. Философия, как и религия, испытала потрясение от этого опыта. Установка, благодаря которой возможна философия, не просто идентична с обращением повседневной основополагающей настроенности, но является непременной *conditio sine qua non.*[3]

Дистанцировавшись от повседневности благодаря перелому в обычной настроенности, философия может поставить вопрос: как возможно повседневное изначальное доверие, в котором то, что мы получаем нежданное, а не отказ, кажется обычным случаем, и в соответствии с этим отказ воспринимается как исключение? Тем самым одновременно спрашивается: каким образом мир исходно конституируется как гарантированно возникающая взаимосвязь отсылок?

Отказ как таковой остаётся для повседневного настроения чем-то неявным и непризнанным, поскольку он представляется простой *privatio* ожидаемого. Таким образом, нежданность свершения перехода к настоящему маскируется именно кажущейся обычностью такого перехода. Отказ скрывается, в то время как свершение перехода кажется само собой разумеющимся; свершение нежданного свершается в повседневности как такой отход отказа в незаметность; отказ отступает в тень ради обыденного становления настоящего. Так, его самоукрытие есть условие возможности для первичного конституирования повседневной обыденности – здесь можно было бы по-новому применить гуссерлевское понятие «праконституирование».

* Лишение (лат). – *Прим. перев.*

В повседневности благодаря этому «праконституированию» нежданные возможности будущего превращаются в состоятельности, которыми можно распоряжаться в настоящем. Непреодолимая временн*ая* пропасть между будущей возможностью и верифицированной, свершённой в настоящем состоятельностью, превращается в преодолимую разницу между многими сравнимыми состоятельностями, находящимися в нашем распоряжении в настоящее время. Измерение для различённого, которое полагается одновременно, есть пространство; оно есть разн[есённ]ость (das Auseinander) в одновременности. Посредством праконституирования мир образуется как пространство, в котором состоятельности соприсутствуют как различённые и могут благодаря этому отсылать друг к другу. Мир «раскрывается», «отворяется» в праконституировании. Это «раскрывание» мира – мирование – состоит в том, что раскрывается измерение для различных соприсутствующих состоятельностей.

Общая взаимосвязь этих состоятельностей организуется в различные сферы отношений, в горизонты. Мир как взаимосвязь отсылок, которая объединяет все горизонты, есть со-бытие, поскольку его бытие состоит в том, что будущие возможности трансформируются в соприсутствующие состоятельности, и, со своей стороны, это событие трансформации есть лишь обратная сторона события самосокрытия отказа; оба события составляют пару – как вогнутость и выпуклость свода. Это комплементарное событие есть явление. Оно предоставляет пространство, в котором укладывается всё являющееся в горизонтах; в то же время всякое [явление] принадлежит своему месту во взаимосвязи отсылок состоятельностей, имеет своё место «в» мире.

Поскольку мир является в качестве такого предоставления места, происходящее (Vorkommnisse) в нём есть, собственно, «выступающее» (Hervorkommnisse): мир позволяет ему «выступать» для нас из горизонта, в то время как отказ прячется ради соприсутствия состоятельностей. Благодаря этому становится возможным, чтобы происходящее являлось для нас как бы полюсом, к которому можно одновременно отнести соприсутствующие состоятельности. Таким образом, в повседневности происходящее может встречаться нам в качестве идентичных и устойчивых «предметов». Но в соприсутствующих состоятельностях таится совершенно неопределённое будущее, и устойчивая идентичность предметов простирается как раз в такое будущее. Поэтому повседневное восприятие предметной идентичности есть предвосхищение нежданного перехода в настоящее. Это предвосхищение получает своё право не от того, что существует в настоящем. Поэтому оно может мотивироваться только человеческой волей, которая в состоянии распространить себя и на совершенно неизвестное. Но я ещё вернусь к этому волению (Willentlichkeit).

Мир как событие есть нечто предданное, нечто, что не находится в нашем распоряжении, поскольку это событие первона-

чально происходит как предоставление [мира] из состояния сокрытости. В этом смысле явление обновляется «само по себе» и религиозно переживается как всемогущая природа. Поскольку глубокие настроенности, в которых человек обретает опыт своей смертности, делают возможным этот опыт, в своём приближении к пониманию природы в японской традиции я исхожу из комплементарного события «мирования», из того, что сообщается в глубинной настроенности. По моему предположению, культуры коренным образом различаются по глубинным настроенностям, исторически в них господствующим, по «основным настроенностям», как сформулировал Хайдеггер через десятилетие после *Бытия и времени*.[4]

Бытие мира состоит в том, чтобы предоставить всему происходящему открытое пространство, в котором оно могло бы выступить. В этом смысле мир есть всеохватывающая протяжённость открытости. Ввиду этой открытости греки называли мир в целом так же, как и небо – *ouranos*[5]. Мир как *ouranos* приготовляет место, *topos*, для всего. Пространство, которое всему даёт место, пусто. Событие мира есть открытость той пустоты, которая изначально даёт всему место. В связи с этим следует заметить, что китайский иероглиф для обозначения «пустоты» тождествен с одним из тех знаков, которые обозначают небо; следовательно, пустота может пониматься как нечто, изначально равнозначное открытости неба.

«Пустота» здесь не означает отсутствия содержимого в сосуде, она не есть отсутствие чего-то, но имеет «положительный» характер, поскольку она есть изначальное предоставление пространства. Но мысль о том, что мир есть эта пустота, может возникнуть у человека только при потрясении его повседневной основной настроенности. То событие, что пространство предоставляется из отказа, переживается только в глубинной настроенности. В повседневной настроенности оно должно оставаться незамеченным, поскольку свершение соприсутствующих состоятельностей состоит именно в том, что сам отказ избегает того, чтобы быть замеченным. Поэтому свойство этого события – полная неявленность; вместительность исходной пустоты полностью исчезает ради того, чему оно даёт место. Это проясняет, почему пустота в опыте и языке повседневности утрачивает своё позитивное значение.[6]

Это свойство мира – предоставлять место, – насколько мне известно, во всей западной традиции только раз находит словесно оформленное выражение: Платон в *Тимее* вводит слово *chora* для обозначения изначального, но едва постижимого условия для прекрасного порядка явлений, то есть *«космоса»*.[7] *Chora* – собственно значит «место». Это слово связано с глаголом *choreo*, значение которого можно описать приблизительно так: «посредством отступания дать место и стать восприемлющим пространством». *Chora* едва постижима, ведь она предоставляет всякому место в космосе как раз потому, что она сама отступает и тем самым избегает постижения. Можно, как это делается обычно, перевести *chora* словом «пространство». Но бытие этого пространства – не статичная под-

ручность (Vorhandensein) вместилища, а упомянутое выше событие.

Точно так же происходящее находится «в» пространстве мира, именно в то время как оно занимает всякий раз место (*topos*) – часть пространства во всеохватывающем пространственном целом. Каково отношение *chora* как пространства для происходящего к месту – Платон оставил это в *Тимее* не определённым. Его ученик Аристотель при анализе пространства полностью переключил внимание на *topos.*[8] Оставив вне обсуждения отношение места к *chora*, он положил начало её забвению в последующем вплоть до нашего времени. Об этом забвении мы ещё будем вести речь.

Chora как событие отступания, предоставления пространства, по существу, есть не что иное, как та пустота, которая есть сам мир. Поскольку полная незаметность образует сущность этой пустоты, её никак нельзя постигнуть. Безусловную непостижимость можно обозначить как «ничто». Это понятие играет важную роль и в западной мысли. Но только в восточной традиции о «ничто» говорится как о создающей пространство пустоте, которая есть не отсутствие содержимого, а не что иное, как бытие самого мира.[9] Поскольку понятие «ничто» применяется здесь для обозначения абсолютно непостижимого, оно неизбежно вызывает подозрение, будто оно – продукт пустой игры ума. Между прочим, и забвение идеи *chora* можно объяснить таким подозрением. Это подозрение можно преодолеть, если имеется некий существенный опыт, который легитимизирует названное употребление понятия «ничто».

«Ничто» как обозначение положительной пустоты нацелено, в конечном итоге, на самосокрытие отказа, т. е. на то целиком неопределённое будущее, осуществление которого в настоящем полностью избегает нашего распорядительного усилия. То, что переход к настоящему всегда «чудо», чистая возможность свершения из отказа, подтверждается тогда, когда отказ отсутствует. Но это отсутствие есть не испытуемое событие, а невозможное становление всего испытуемого. Но тогда разве может это событие стать содержанием опыта, как это требуется для легитимного употребления понятия «ничто»?

Когда нечто становится «содержанием опыта», то это не должно означать, что оно становится предметом. Настроенности также суть содержания опыта, т. е. в них также нечто становится очевидным в своей определённости, но без того, чтобы оно образовывало предмет настроенности. В глубинных настроенностях сам мир показывается непредметным образом – как событие явления. В европейской мыслительной традиции вплоть до феноменологии Хайдеггера не признавалось, что настроенности в этом смысле могут содержать «истину», а не просто представлять субъективную, внутреннюю конструкцию.[10] Напротив, учения мудрецов Восточной Азии свидетельствуют о том, что они с древних времен понимали, что в настроенности может быть явлен сам мир.[11]

Опыту доступно только то, что противоположно становлению-невозможной всякой познаваемости (Erfahrbarkeit), т. е. переход совершенно неподвластного нашей распорядительности будущего в настоящее. Тем самым прежде всего устанавливается, что эта осуществимость может быть познана в глубинной настроенности не сама по себе и непосредственно, но только лишь поскольку она подчиняется становлению в настоящем и перенимает его образ. Состоятельность перехода к настоящему может обрести образ, доступный познанию, только тогда, когда она переживается вместе с движением этого перехода как его противодвижение. Только это событие – противонаправленность того, что делает возможной, и того, что делает невозможной познаваемость, как комплементарная подвижность действительно происходящего явления – может конкретным образом быть тем, что движет человека в глубинных настроенностях и потрясает.

Благодаря становлению настоящего, переходу от будущей возможности, неподвластной нашей распорядительности, к состоятельности, подвластной нам в настоящем, разворачивается взаимосвязь отсылок; раскрывается «мир», протяжённость, открытая для явления. В его горизонтах человек может ориентироваться и действовать: действие получает свободное пространство, благодаря которому впервые возможно то, что в результате различия между многими состоятельностями и в отношениях отсылок, устанавливающихся между ними, очерчиваются возможные варианты, наличествующие у нас тогда, когда мы принимаем решения, руководящие действиями.

Можно мыслить событие, направленное в противоположную сторону по отношению к этому событию самооткрытости и разворачивания различия и множества – самозакрытие и самостягивание в компактную тесноту, благодаря которой всякое различие исчезает и тем самым становится невозможным движение. Но такое событие не есть просто нечто только мыслимое; оно конкретно постижимо во многих феноменах, а именно в любых изменениях, при которых определённые качества переходят в свою полярную противоположность. В переходе от света к темноте, от тепла к холоду, от рыхлости к плотности и т. п. становится для нас более телесным, созерцаемым и ощущаемым, переживаемым то, как закрывается светлая открытость пространства, как различимость исчезает, как подвижность уступает место оцепенелости.

Если должно быть возможным, чтобы мы в глубинных настроенностях осознавали противонаправленность делания-возможной и делания-невозможной познаваемости в явлении, то этот опыт требует опоры на событие, которое встречает нас в мире. Конечно, это событие не может ограничиваться отдельными происшествиями в мире; оно должно затрагивать сам мир. Упомянутые качества удовлетворяют этому требованию; они встречают нас не только как особенности вещей, к примеру, как холод льдины, но также и как способы того, как мы переживаем наше пребывание

в мире в целом, «бытие-в-мире», как сформулировал Хайдеггер. Таков, к примеру, холод, который мы выражаем в безличностных предложениях типа: «Холодает». Такие качества, как ужас или радость, вообще нельзя приписать какой-либо вещи как её свойства; они всегда относятся ко всей «атмосфере», в которой мир является перед нами в определённых ситуациях. Поэтому в таких мироохватывающих качествах находят опору глубинные настроенности.

Для таких качеств существенна полярность.[12] Их определённость выявляется только через отношение к той или иной своей противоположности. Вследствие этих отношений они могут возрастать или уменьшаться, то есть, говоря словами Канта, они суть «интенсивные величины», которые необходимым образом имеют степень.[13] «Тепло», к примеру, всегда значит «теплее, чем...»; это одновременно значит, что это «тепло» есть также «холоднее, чем...», а именно – по отношению к более высокой степени теплоты. В этой относительности показывается бытие тепла как холода; это бытие, следовательно, неустойчиво; тепло есть то, что оно есть, будучи переходом в собственную противоположность. Переход в полярную противоположность случается у таких качеств не просто внешним образом, но изначально, поскольку они сами по себе переходны. Поэтому их бытие не устойчивое состояние, но амбивалентная подвижность; то, что мы переживаем как тепло, есть одновременно переход холода в тепло и наоборот.

Благодаря внутренней переходности полярных качеств, открывающих мир, содержанием опыта глубинных настроенностей может стать мирование, отступающее событие свершения пустоты. Противонаправленность между переходом к настоящему и становлением-невозможным этого перехода переживается в телесном состоянии и конкретной настроенности как амбивалентная подвижность явления, в то время как способы бытия мира, такие как «Холодно» или «Жутко», одновременно происходят из своей противоположности и в ней же исчезают.

Поэтому явление мира, *physis,* неподвластное нашей распорядительности, может познаваться через настроенность, и прежде всего в этой противоречивой в себе переходности, в ограничении счастья «становления» тоской «ухода». Поэтому полярные качества явлений мира, такие как тепло и холод, свет и тьма, рыхлость и плотность, как свойства «элементов» образуют главную тему ранней натурфилософской мысли греков. Поскольку прекрасный порядок мира – *kosmos* – выражается прежде всего в том, что такие качества встречаются в определённых жизненных пространствах всемирного целого – на небе, земле или море – в протяжённых констелляциях, а именно в дарующих жизнь «элементах», таких как огонь, вода или земля, самая ранняя наука формируется как космология элементов. Правда, уже у Платона элементарные качества теряют особое значение для философии, поскольку они лишены постоянства истинного бытия. Это образует один из основных аргументов в критике Платоном чувственного мира, что нельзя сохра-

нить постоянство элементарных качеств ввиду их внутренней изменчивости. В современной теории познания, начиная с Декарта, эта критика радикализируется, сводя эти качества к «вторичным». Космология элементов раннегреческой философии и науки может напомнить западной мысли о том, что это обесценивание не является последним словом об элементарных качествах.

В японской традиции эта тема приходит, правда, не к такой космологии элементов, а к сложной тематизации противоречивой переходности, полюса которой образуют элементарные качества; именно это, как кажется, наиболее соответствует «основной настроенности» японской культуры. Амбивалентная подвижность явления становится, через настроенность, содержанием опыта, причём утренняя свежесть обновляющегося явления сливается с печалью по поводу его быстротечности. Это невесомое единство прежде всего переживается в нежных проступаниях и одновременно исчезновениях всех контуров, в ситуациях перехода между элементарными состояниями мира, например в стелющейся дымке, *kasumi*, на границе между двумя временами года или между днём и ночью.[14]

Однако в японской культуре сами элементарные качества могут стать опорой глубинной настроенности, когда они проявляются «в» определённых событиях, происходящих в мире. Но беспристрастное феноменологическое понимание того, что значит это «в», натолкнётся, пожалуй, на труднопреодолимое препятствие, существующее в традиции, восходящей к Аристотелю. Начиная с его труда о категориях мы мыслим бытие предмета, в его основной структуре, как определение того, чт*о* закладывает основу его определимости, аристотелевское *«ti kaka tinos»*.[15]

За этими структурами стоит Платоново толкование вещи по модели изготовления. Эта модель может задавать онтологический масштаб, поскольку, с одной стороны, основания к этому даёт уже сама структура индогерманского высказывания, а с другой стороны, поскольку мы имеем доступ к существующему только в процессе изготовления, когда благодаря собственной распорядительной силе нам становится известным его внутреннее строение. Изготовление всякий раз имеет дело с чем-то уже данным и лежащим наготове, как с предметом, который можно определить, которому человек, став тем или иным образом его творцом, дал определение, значимое и в дальнейшем. В свете структуры «определения того, что поддаётся определению» происшествия в мире проявляются как уже заранее положенные в нём, устойчивые и идентичные предметы, которые функционируют как «носители» для всех мыслимых качеств.

Эти основные структуры становятся ненадёжными, если мы будем последовательно исходить из того, что всякая предметная идентичность предполагается только как волевое предвосхищение будущего, принадлежащее нашей распорядительности. Как «выступающие» предметы принимают свою определённость только из

комплементарного события – того, что делает возможным или невозможным явление. Согласно этому, они могут встречаться нам в глубинных настроенностях таким образом, что они кажутся фокусами, в которых одновременно собираются полярные качества событий, открывающих мир.

Происшествия функционируют здесь не как идентичные носители определений, к которым относятся также и качества, но как места, в которых фокусируется качественная многосложность противоречивой подвижности «мирования». Поэтому, когда мы говорим об этих происшествиях, дело идёт не только и не в первую очередь о вещах. Ввиду того что модель изготовления вещи занимает господствующее положение по отношению к тому, что происходит в мире, в западной традиции вещи занимают особое место, ведь в их сделанности наглядно познаётся структура «определения того, что поддаётся определению». Но в японской культуре вещи, поскольку они могут функционировать как места или фокусы для явлений самого мира, приравнены к остальным происшествиям, следовательно, к человеку или живым существам, к поступкам и событиям. Во мху или в обломках скал, составляющих сад камней, элементарные качества мира постижимы в настроенности точно так же, как, например, в ходе представления театра *Но* или в жестах и чертах знаменитого артиста.

Если попытаться оценить такой опыт надлежащим образом, то понятие «качества» покажется уводящим в ложном направлении, поскольку оно обозначает, в соответствии со структурой «определённости того, что поддаётся определению», свойство-чего-то. Также указания на бытие мира, которые мы описывали, говоря об «ужасном» или «радостном» и т. д., способны возрастать или уменьшаться в корреляции с их противоположностью. Но как качества, воспринимаемые пятью чувствами, они показывают ещё яснее, что дело идёт здесь, в первичном опыте, не о предметно схватываемых свойствах вещей, но о схватываемости нашего бытия-в-мире. То, что устанавливается в себе – переходящее указание на бытие как на некое качество «в» вещах, – есть уже модификация первоначального опыта, в котором они даны. «Овеществляясь», они начинают принимать нечто вроде твёрдости повседневных предметов опыта. Только поэтому в Новое время их могли оттеснить, свести к математически фиксируемым определённостям предметов физики, отвести роль «вторичных качеств».

Повествовательные предложения индогерманских языков подсказывают такое овеществление, поскольку они уже сами обнаруживают структуру *ti kata tinos*. В этих языках только так называемые безличные предложения, такие как «Холодно.» или «Ужасно.», выражают соответствующее «качество», являющееся в событиях мира. В японской традиции восприимчивость к овеществленному содержимому мира могла бы лучше обнаруживать такие «качества», поскольку в ней предложения построены так, что так или иначе происходящее исполнение явления изначально вовле-

чено в речь и ясно в ней выражено, и то, что должно оцениваться в свете *«ti kata tinos* структуры» как носитель свойств, осуществляется только дополнительно. Не танцор является носителем танца как своего свойства, не мох выступает субстратом для мягкости, шершавости и зелени как своих свойств, а – вопреки суждению, исходящему из европейской точки зрения, – сам танец, само явление мягкого или зелёного суть носители события; танцор или мох – это допущенные в эти события случаи.

Только если определённость вещей принимается в расчёт прежде всего как оформленность материала, должна напрашиваться проблема, обсуждаемая со времён Аристотеля: как следует понимать различие между возникшим «от природы» и получившимся благодаря человеческому *techne** или технике. Если происшествия в мире суть места для элементарных явлений и если их подвижность имеет характер «самой по себе», то произведение вещей или поступков первоначально должно зависеть от того, что они вырабатываются, устраиваются и, соответственно, свершаются таким образом, чтобы можно было их познать «самих по себе» в глубинной настроенности. Поэтому, исходя из европейской перспективы различения природы и культуры, японские сады можно рассматривать так, «как если бы» их «устройство» было природным, а не культурным, а исполнение классических восточно-азиатских искусств, как, к примеру, стрельба из лука, должно проходить без усилий, как если бы это происходило само по себе.

Мир, пространство явлений, происходящее само по себе, становится таким образом «видимым» в единичных происшествиях как местах для качеств, открывающих мир. Как уже упомянуто, отношение пространства, *chora*, к «местам» оставалось неосмысленным начиная с Платона. Это связано с тем, что такого рода пространство всё более решительно интерпретируется как пространственный континуум, которым можно овладеть с помощью математически исчислимых пространственных образов. Это началось уже с того, как Платон в *Тимее* объяснял элементы исходя из стереометрического образа *chora*.[16] Наивысший пункт этого развития образует идея опредмеченности форм созерцания «пространства», превращение их в формальное созерцание в *Критике чистого разума*.[17] Вопреки этому, Кант в трансцендентальном определении пространства решительно указывает, говоря об отношении многих мест, единичных частей пространства к целому пространству (а именно, приводя аргументы, касающиеся пространства, в трансцендентальной эстетике), что отдельные пространства – это не обособления, которые подводились бы под пространство вообще как под своё понятие, и не «части» пространства, в том смысле, что оно как бы состояло из них, как из кусков; они суть скорее его «ограничения».[18] То есть в каждой из частей пространства полностью присутствует всё пространство; оно стягивается воедино, как некое целое, в том или ином пространстве. Именно такое отно-

* Умение (древнегреч.). – *Прим. перев.*

шение значимо также и для элементарных качеств. Они суть множество тех способов, какими открытое пространство «мира» свершается как явление. Но каждых такой способ бытия мира сказывается только в конкретном переживании глубинной настроенности, когда оно представляется сконцентрированным воедино со «сжатием» пространства в определённой части пространства как в фокусе. При такой фокусировке, осуществляемой настроенностью, каждое из элементарных качеств может постигаться как «ограничение» качества самого «мирового пространства» – пустоты.

То, что некое качество как целое может быть дано в ограниченном определённым местом проявлении качества, особенно ясно показывается в феномене цвета. Как *paint** он – только часть большой совокупности цветов, как *colour*** – наличие цветового целого в его ограничении: «голубой вообще» целиком созерцаем в каждом голубом, который можно видеть где бы то ни было. Таким образом, можно подходящим образом сказать, что сам мир в каждом опыте настроенности представляется элементарным качеством с каким-либо из определённых «цветов»; они видимы как цвета «атмосферы» бытия-в-мире. Ничто пустоты, в качестве которой является мир, показывается в своих окрашенности и видимости, понимаемых таким образом.

Точное подтверждение этого феноменологического ощущения, которое можно найти в восточно-азиатском опыте о мире, как мне кажется, содержит знаменитая формулировка из «Ханняхарамитта сингё» – сутры, которая почитается как главный текст буддизма махаяны. Согласно этой формулировке, взаимосвязь явлений всех вещей – их окрашенность или видимость *(сики)* – и «пустота» ничто *(ку)* – суть одно и то же: «Сики соку дзэ ку; ку соку дзэ сики» – в новом переводе Кавахары и Джобста: «Что видимо, то пустота; и пустое есть то же, что видимое»[19].

Опору для видимости мира как пустоты образуют «выступающие» события, которые мы встречаем в глубинной настроенности как места для элементарных явлений. В повседневной настроенности они не отвердевают в предметы, в идентичные носители определённостей. Поэтому «мир», взаимосвязь отсылок, может показываться в такого рода предметах как нетождественный себе. Несмотря на это, мы ему доверяем: как правило, он осознаётся нами, когда мы получаем отсылки от одного предмета к другому. Однако, поскольку мы можем продолжать получать отсылки и далее, мы не пребываем на месте; мы не остаёмся там, где окрашенность мира собирается, выступает собранной в фокус.[20] Только когда мы сами собираемся в глубинной настроенности и одновременно предоставляем себя подвижности выступающего, перед нами появляется само событие взаимосвязи отсылок.

Точно так же событие отсылки определённым образом может быть выражено для нас даже в повседневной жизни, когда мы ука-

* Краска (англ). – *Прим. перев.*

** Цвет, окрас (англ). – *Прим. перев.*

зываем на происшествия; ведь каждое указание есть свершение отсылки как таковой. Хайдеггер удачно описал это в *Бытии и времени*, в известном анализе повседневной взаимосвязи отсылок.[21] В то время как предмет употребления («материал») теряет свою незаметную пригодность, т. е. не включается безотказно в ход отсылок, вперёд выступает сама взаимосвязь отсылок и, таким образом, сам мир.[22] Но поскольку смысл такого нарушения заключается в том, чтобы быть устранённым, мир вспыхивает в таких случаях настолько бегло, что не представляется никакой возможности заметить само мирование. Такая возможность представляется только тогда, когда глубокая настроенность переводит нас в состояние, позволяющее не только мельком обращать внимание на происходящее (как в случае нарушения хода отсылок), а собранно (gesammelt) пребывать при нём.

Однако кроме нарушения имеется другая возможность, более знаменательная для понимания японской культуры, когда событие отсылок может уже в повседневной жизни стать заметным для нас. Я имею в виду указание; ведь каждое указание на событие и есть, собственно, такая исполненная отсылка.[23] Для этого нам необходимы знаки. В повседневной жизни мы осознаём взаимосвязь отсылок постольку, поскольку мы знаем о том, что определённые происшествия можно понимать как знаки для других происшествий. Поэтому когда мы осознаём указывание, это может быть поводом для того, чтобы глубинная настроенность могла сильно возрасти.

Когда в потрясении от такой настроенности происшествия познаются как места явления мира, то они всегда функционируют как знаки, однако уже не как маркировки, которые привлекают к себе внимание ввиду функции ориентирования внутри взаимосвязи отсылок, но как повод для собранности [в настроенности], незримость которого соответствует незаметности пустоты. Как раз в том, что «мало» в этом смысле – в краткости хайку, в маленьком пятне моха на камне, – фокусируется мир. Поэтому средневековой писательнице Сэй-Сёнагон всё маленькое казалось полным прелести.[24]

В повседневности знаки можно интерпретировать, в соответствии со структурой «определения того, что поддаётся определению», как «материал», то есть как определимое, которое обладает функцией отсылки благодаря истолкованию, а стало быть, благодаря определению. Поскольку же происходящее, переживаемое через настроение, не есть материал, оно не требует никакого толкования. Оно есть не что иное, как место, в котором благодаря элементарным качествам мы познаём ничто пустоты. Сосредоточенность глубинных настроенностей приводит нас к этим местам, к уклоняющемуся и поражающим образом постоянно самообновляющемуся движению, которым вершится явление и которое позволяет нам познать «природу» в таком смысле.

Особенность японской культуры, как уже часто отмечалось, в немалой степени состоит в том, что знаки пустоты здесь полу-

чили исключительное значение. Поэтому Ролан Барт с позиций структурализма интерпретировал японскую культуру как мир пустых знаков.[25] «Пустота» в этом контексте значит, что никакая составная часть чего бы то ни было, представляющего важность для японца, будь то элементы композиции чайной церемонии или сада, заранее не несёт в себе некого качества. Всё получает значение исключительно благодаря тому, что оно диакритически отличается от всего остального как происшествие в структуре целого, которое с позиций феноменологии можно обозначить как взаимосвязь отсылок. Никакое происшествие само по себе не проявляется как то или иное свойство.

Этот тезис, если понимать его эмпирически, может сбить с толку. Японские яства, само собой разумеется, имеют тот или иной присущий им вкус; камни и растения в японском саду обладают также своей красотой, а жесты в драме *Но* – той или иной присущей им грациозностью. Однако верно и то, что большинство этих качеств содержат в себе, для чувства европейца, нечто хрупкое и ускользающее, что может быть расценено поспешным интерпретатором как несуществующее. Качества могут принимать нечто от устойчивости, только будучи свойствами идентичных носителей. Невидимая окрашенность пустоты показывается, согласуясь с незаметностью знаков, прежде всего в неявленных качествах.

Несмотря на это, окрашенность этих качеств есть нечто совершенно иное, нежели просто продукт успешного структурного различия, проведённого человеком; ведь это – множественность способов бытия, в которых явление происходит само по себе, т. е. как природа, которая предшествует любому человеческому определению. Структуралистская интерпретация культуры есть только одно из последствий позднесредневекового и нововременного номинализма, который объяснял каждое встречающееся человеку качество как продукт человеческого толкования мира. Этот номинализм изначально стал возможным благодаря теологическому допущению: всемогущество Бога-творца требует того, чтобы каждую определённость объясняли волюнтаристски, как произведение бесконечно могущественной воли. Подобие человека своему Творцу может быть обеспечено только тем, что человеческой воле приписана соответствующая бесконечная мощь.

Феноменологическим чутьём к отказу, [обнаруживающемуся] в явлении мира, номинализм в принципе преодолён. Конечно, это не означает возврата к наивному идеализму, для которого вещи, единичные *res*, сами по себе выказывают определённости, подходящие для толкований. При таком реализме структура «определения того, что поддаётся определению», без сомнений заранее предполагается как значимая. Предшествующая человеческой силе толкования и появляющаяся сама по себе определённость не есть определённость вещи; на деле она принимает свою определённость из определения, которое она обычно получает посредством различающего толкования внутри взаимосвязи отсылок.

Определённость, не подлежащая нашему распоряжению, есть окрашенность взаимосвязи между отсылками самого «мира». Она показывается сама по себе в элементарных качествах как являющаяся пустота. «Пустые» знаки японской культуры относятся к этой пустоте. Их номиналистическое толкование ошибочно также и потому, что оно требует упомянутого действия человеческой воли, для того чтобы ухватить определённость «выступающего» как предметную идентичность; только поэтому знаки могут функционировать как меты идентичности во взаимосвязи отсылок. Поэтому знаки пустоты постижимы только при релаксации воли, когда человек предаётся спокойной собранности явлений «самих по себе», как это усваивается в восточных практиках – от йоги до да-дзен медитации. Для волюнтаристски выраженного понимания знаков, которое утвердилась в Европе благодаря номинализму, знаки суть признаки вины, которые переводят человека, с напряжением воли и с беспокойством, в состояние бесконечного поиска следов. Спокойствие восточного переживания знаков не имеют с этим ничего общего.

Волюнтаристское возрастание божественной и человеческой распорядительной силы имеет свою предысторию. Быть может, её самое важное предвосхищение случилось тогда, когда Отцы церкви согласовали платонический миф о творении из *Тимея* с библейским рассказом о сотворении мира. В *Тимее* божественному образованию мира как прекрасного порядка предпосылается *chora* как пустота, которая, правда, с готовностью подчиняется творческой воле божественного демиурга, однако Бог зависит от её готовности. В христианском перетолковании на место *ничто* этой пустоты заступает ничто *creatio ex nihilo*.

Неограниченное могущество воли Творца показывается в том, что он не нуждается ни в малейшей предпосылке для свершения акта творения. Правда, *ex nihilo* звучит так, как если бы *nihil* являлось такой предпосылкой. Но оно как раз не имеет самостоятельного значения, какое имеет ничто *chora*, обеспечивающее возможность мира. «Ничто» теперь – ещё одно имя для обозначения нетождественности творения и Творца. Само по себе оно несущественно. Только феноменология нашего столетия, благодаря открытию Гуссерля, что явление открывается в структуре горизонта, нашла положение, которое пригодно для того, чтобы, освободясь от балласта вдохновленной Шопенгауэром или Ницше метафизики или антиметафизики, воздать должное ничто *chora*, или пустоты.

Но и это положение могло и может проясняться только обходным путём. Хотя Гуссерль, рассматривая эти возможности, прибавляет, что взаимосвязь отсылок, именуемая «мир», может не состояться, хотя он видит, что мы не распоряжаемся переходом от настоящего к будущему, он полагает, что бытие самого сознания не затрагивается возможным отсутствием явления. Он полагает, что сможет, на манер Декарта, отмыслить взаимосвязь отсылок, именуемую «мир», в пользу по-декартовски понятого абсолютного

сознания. Это отмысливание мира – в секуляризовавшей одежде чисто методического мероприятия – всё ещё является наследием волюнтаристской теологии.[26]

Как существо с неограниченным волением человек в состоянии абстрагироваться от порядка, царящего в мире, то есть, в феноменологической интерпретации, может посредством волевого решения отвлечься от взаимосвязи отсылок к *epoché* и по-декартовски обнаружить основу всякой надёжности познания во внутренней сущности своего сознания. Тем самым взаимосвязь отсылок – определённость всякого явления – мыслится таким образом, что она не зависит от *Ничто* в явлении, от пустоты *chora*. Но таким образом Ничто становится лишенным сущности Ничто. По-другому можно взглянуть на это (а такой взгляд и развивается в этой статье), если событие взаимосвязи отсылок и *Ничего* пустоты рассматриваются как одно и то же. Ничто, лишённое сущности, оставляет свободным путь для волюнтаризма и номинализма, поскольку неподвластная нашей распорядительности первичная определённость самого мира оказывается невидимой, укрытой под определённостью предметов, установленной посредством человеческой интерпретации; отныне возможно неограниченное возрастание волевого «определения того, что поддаётся определению». Этот путь выражен в том господстве над природой, экологические последствия которого сегодня ужасают всё человечество. Может быть, интеллектуально объединяющее Восток и Запад ощущение мирового «ничто» как *chora* и спокойное пребывание под знаком пустоты смогут нам указать новый путь.

Перевод *К.В. Бандуровского*
Выполнен по изданию:
Held K. Welt, Leere, Natur. Eine phänomenologische Annäherung an die religiöse Tradition Japans. In: G. Stenger, M. Röhrig (Hrg) Philosophie der Struktur – "Fahrzeug" der Zukunft? Für Heinrich Rombach, Freiburg/München, 1995. S. 109–132.

Примечания

1 Если в дальнейшем я смогу воздать должное той или другой черте японской традиции и культуры, то я обязан этим в первую очередь беседам, которые я имел возможность вести в Японии и в Германии, в Вуппертале, со многими японскими коллегами, всегда готовыми дать разъяснения. В этом отношении я особенно благодарен профессорам Тадаши Огаве и Акихиро Такеичи из Киото. Выражаю также благодарность Японскому фонду, щедрость которого сделала возможными мои исследования в Киото с января по март 1993 г.

2 См.: Husserl E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*; hrsg. W. Biemel. Den Haag, 1954. S. 168 u., S. 169 Anm.

3 Когда традиционную мудрость Восточной Азии обозначают как философию, это не служит, с моей точки зрения, ни ясности собственно западного воображаемого образа, ни уважению жизненно важной глуби-

ны восточного мышления. Однако верно, что западная философия и восточное обучение мудрости имеют совместную предпосылку – описанный перелом в основной повседневной настроенности. Поэтому скорее всего можно найти общность, которая могла бы образовать основу для большего, чем просто внешнее сравнение, если искать в великой традиции мысли обеих сторон следы всемирного опыта, в которых проговаривается нечто из события «мирования».

4 См. к этому: Held K. Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Bd. 1: Philosophie und Politik*; hrsg. D. Papenfuss, O. Pöggeler. Frankfurt a/M., 1991. Анализ значения понятия «основные настроенности» для философии интеркультурности проделан мной в статье: Europa und die interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluß an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen, in: *Europa und die Philosophie*; hrsg. H.-H. Gander. Frankfurt a/M., 1993; Die Entdeckung der Welt als Ursprung Europas, in: *Genos 4: Phénoménologie et herméneutique*; hrsg. I. Schüssler, A. Schild. Lausanne, 2000.

5 Можно легко увидеть, что это понятие применялось Платоном и Аристотелем преимущественно для обозначения мира в целом.

6 На западных языках опыт пустоты мира скрыт под такой массой повседневности, что обычно никому не приходит в голову при слове «пусто» думать о чём-то ином, нежели о контейнере, в котором отсутствует содержимое. У образованных японцев синояпонский знак для *ku* порождает воспоминание о положительном значении пустоты, но в повседневно-японском *ku* так же, как слово «пустое» в западных языках, обозначает недостаток в содержимом.

7 Платон. *Тимей*. 50a и далее. [Платон. Соч. в 3 тт. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 490.]

8 Аристотель. *Физика*. 208a и далее. [Аристотель. Собр. соч. в 4 тт. Т. 3. М., 1981. С. 123.] Конечно, Аристотель имел основания для того, чтобы перевести внимание на *topos*; см. по этому поводу глубокое толкование, выполненное H.Hüni: *Über den natürlichen Vorrang des Ortes vor jeder Art Raum bei Aristoteles* // Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch. 1993. Bd. 19. S. 245 ff.

9 Я благодарю Тадаси Огава за указание, что у Нисида Китаро уже в 1927 году, в контексте обсуждения его основного понятия «басё», намечена внутренняя взаимосвязь между *chora* Платона и буддийским ничто (см: Hatarakumono kara mirumono e. Nishida-Gesamtausgabe, Bd. 4. Tokyo, 1979).

10 Ср.: Heidegger M. *Sein und Zeit*. 8. unv. Aufl. Tübingen, 1957, §29.

11 В этой связи мне кажется достойным упоминания, что в большинстве индогерманских языков, в том числе романских, едва ли возможно надлежащим образом перевести немецкое слово *Stimmung* [в нашем переводе – настроенность. – *Прим. перев.*], тогда как японцы и корейцы могут относительно легко прояснить для себя, что имеется в виду, при помощи перенятого из китайской мысли понятия «ки», или «кибун». Здесь, конечно, следует избегать поспешных параллелей, поскольку эти слова по исходному значению не имеют ничего общего со словом *Stimmung*, которое изначально связано со *Stimme* (голос).

12 К этим и последующим изложениям ср. наш детальный анализ в монографии: *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phamenologische Besinnung*. Berlin, 1980.

13 Ср.: Кант И. *Критика чистого разума*. [Соч. в 6 тт. Т. 3. М., 1964. С. 241–248.]

14 Указанием на философское значение *kasumi* я обязан неизданному докладу о «интеркультурности» Акихиро Такаси, который он сделал в

1991 г. на заседании Немецкого общества по феноменологическим исследованиям в Вуппертале.

15 Ср. к этому всё ещё основательное исследование: Tugendhat E. *TI KATA TINOS. Eine Untersuhung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. Freiburg i. Br., 1958.

16 *Тимей*. 53a. [Бог, «приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода [стихий] с помощью образов и чисел». Платон. Собр. соч. в 4 тт. Т. 3. М., 1994. С. 456 (пер. С. Аверинцева).]

17 Ср.: Кант И. Указ соч. С. 145.

18 Ср.: там же, с. 66.

19 Kobo Daishi Kukai. *Ausgewahlte Schriften*; uber.,. komm. M.E. Kawahara, C.Y. Jobst. München, 1992. S. 138.

20 Ср.: Held K. Intentionalität und Existenzerfüllung, in: *Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven*; hrsg. C.F. Gethmann, P.L. Oesterreich. Darmstadt, 1993.

21 Ср.: Heiddeger M. Op. cit. § 18.

22 Там же, § 16, S. 74 f.

23 См.: там же, § 17.

24 Ср. в её *Записках у изголовья*: «нанимо нанимо тиисакимоно ва мина» уцукусий. [В русском переводе В. Марковой: «Вообще, всё маленькое трогает своей прелестью» // В кн.: *Классическая японская проза XI–XIV вв*. М., 1988, С. 179.]

25 Ср.: Barthes R. *L'empire des signes*. Paris, 1970.

26 См.: Held K. Husserls Rückgang auf das *phainomenon* und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie // *Phänomenologische Forschungen*. Bd. 10. Freiburg/München, 1980; Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie, in: *Heidegger und die praktische Philosophie*; hrsg. A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler. Frankfurt a/M., 1988.

ПЁТР А. САФРОНОВ
ОНТОЛОГИЯ ФЕНОМЕНА

М.: Издательский центр «Азбуковник», 2007

Во введении к рецензируемой работе автор ставит перед собой нетривиальную задачу, способную заинтриговать любого читателя, которому небезразличны дальнейшие судьбы философской онтологии. Интрига усиливается тем, что задача эта, являясь, безусловно, оригинальной по своей постановке, вместе с тем в определённой перспективе отражает достаточно представительную тенденцию осмысления судеб онтологии в нынешней философской ситуации. Содержательно же она заключается в попытке «выстраивания посттрансцендентальной онтологии феномена» (с. 11). Думается, что в приведённой формулировке и сосредоточен основной замысел П.А. Сафронова относительно своей работы. Если следовать этому предположению, то здесь обнаруживаются два существенных элемента, от воплощения которых зависит реализация всего авторского проекта в целом. Следует, в силу этого, кратко их отметить.

Во-первых, это собственно построение *онтологии феномена.* Оно предполагает, что такого рода онтология, несмотря на то что понятие феномена как таковое не со вчерашнего дня является распространённым техническим термином в онтологических исследованиях, ещё не была достаточным образом выстроена. То есть, несмотря на то что нечто в онтологии могло в том или ином отношении определяться как феноменальное, несмотря также на то, что в онтологии могли даваться различные ответы на вопрос о сущности феноменального, ответ на вопрос о *способе существования* самого *феноменального как феноменального* всё ещё не дан достаточным образом. (В лучшем случае понятия феномена и феноменального лишь используются для постановки и разработки проблемы бытия как такового и его смысла.)

Во-вторых, формулировка задачи исследования предполагает, что выстраиваемая онтология как именно онтология феномена может быть исключительно *посттрансцендентальной* онтологией. На мой взгляд, именно в этом втором моменте более всего заключена оригинальность постановки вопроса П.А. Сафроновым, даже более, чем в общем требовании прояснения способа бытия феноменального как такового. Впрочем, этой оригинальности вредит то обстоятельство, что само понятие «посттрансцендентального» не артикулируется достаточным образом в тексте монографии. Оно вводится здесь так, как если бы его содержание было само собой разумеющимся для любого занимающегося онтологическими проблемами читателя книги; а по ходу изложения

данный термин лишь негативно поясняется через разбор недочётов и упущений прецедентов собственно трансцендентального подхода к онтологическим проблемам феноменального. (Здесь автор скорее ссылается на исторические *примеры*, нежели приводит обоснованные теоретические положения; тем более что самому понятию посттрансцендентальности – как будто трансцендентализм вообще есть некий исторический случай – недостает именно позитивной определённости и оно мыслится исключительно исходя из того, от чего оно пытается дистанцироваться.)

Анализу двух таких исторических прецедентов, а именно феноменологии Э. Гуссерля и фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, и посвящены главы I и II книги. Осуществляя его, Петр Александрович демонстрирует завидное знакомство как с текстами классиков феноменологической мысли, так и с посвящённой этим текстам интерпретационной литературой. Что дополняется тонким пониманием научно-теоретических замыслов названных мыслителей в целом (истолковываемых, впрочем, нередко в пользу своего собственного построения). В этой связи хочется отметить, что с историко-философской точки зрения анализ и интерпретация философии Гуссерля в *Онтологии феномена* представляются более подходящими мысли самого Гуссерля, нежели таковые – замыслу фундаментальной онтологии Хайдеггера. Хотя при этом следует признать, что критика Сафроновым гуссерлевского подхода к постижению статуса феноменального в целом находится в русле критики этого подхода Хайдеггером и другими послегуссерлевскими феноменологами.

В качестве же достижений анализа предшествующей феноменологической традиции особо хочется указать на удачную постановку и решение вопроса о соотношении интендирования и конституирования у Гуссерля (см.: гл. I, § 3 монографии). В дальнейшем в ходе исследования, как мне кажется, именно они привели автора к весьма важному в контексте требования построения посттрансцендентальной онтологии феномена пониманию *различия предмета и объекта* (с. 90) и *соотношения предмета и феномена* (с. 102).

Напротив, рассмотрение и критика онтологического подхода Хайдеггера, представленные в *Онтологии феномена*, на мой взгляд, несколько односторонни, хотя и не лишены своего рода исследовательского остроумия. Показательным примером такой односторонности может служить характеристика хайдеггеровской онтологии как «антропологического трансцендентализма» (см.: гл. II, § 1 монографии). Приведённая характеристика имеет своим истоком ту традицию интерпретации онтологического начинания Хайдеггера, которая видит в нём попытку выстроить один из вариантов философской антропологии, наподобие шелеровского проекта таковой. (Причём здесь не важно, будет ли данное начинание поддерживаться либо же критиковаться за уже устранённый из философии антропологизм, коль скоро антропологическая интерпре-

тация уже лишает начинание Хайдеггера онтологического смысла.) И хотя в варианте П.А. Сафронова с антропологизмом у Хайдеггера всё оказывается не так просто, именно подобная интерпретационная установка позволяет ему впоследствии находить те недостатки в теории феномена у Хайдеггера, которых в ней самой по себе, быть может, и нет. Но которые с необходимостью появляются, как только мы истолкуем феноменальное у Хайдеггера как релятивное *человеческому.*

Впрочем, можно понять и мотивы определения хайдеггеровской онтологии как антропологического трансцендентализма: с одной стороны, Хайдеггер, по крайней мере именно в период создания фундаментальной онтологии, настаивает на трансцендентальном характере онтологической работы, а с другой стороны, он радикально отказывается от субъективизма феноменологии. Но из того, что философ пытается учредить, если угодно, *несубъективистский трансцендентализм* в онтологии, в том числе и в онтологическом понимании феноменального, ещё не следует, что такой трансцендентализм будет иметь антропологическую размерность. В силу этого я не могу согласиться со следующими суждениями П.А. Сафронова, служащими ему основаниями для констатации кризиса трансценденталистской программы в онтологии: «Феномены, таким образом, суть всегда субъективные феномены» (с. 49); «...феномен остаётся не более чем функциональным моментом экзистенции, элементом углубления здесь-бытия *в себя...*» (с. 55); наконец, с итоговым выводом о том, что «экзистенциальный анализ не перешёл рубежа, прочно отделяющего онтологию феномена от догматического имманентизма» (с. 56). Неподходящим мне кажется и фиксация «непосредственной данности феномена» (см. с. 50) в онтологии Хайдеггера со ссылкой на его ранние лекции *Онтология. (Герменевтика фактичности)*, поскольку в них рассматривается всё же несколько иной смысл онтологического, чем в траснцендентально-феноменологической фундаментальной онтологии. Известно ведь, что при создании таковой Хайдеггеру пришлось потратить много сил для того, чтобы её не принимали за ещё один вариант философии жизни с опорой на непосредственное. В отношении же феноменов в смысле фундаментальной онтологии это не могло не означать, что «именно потому, что феномены ближайшим образом и большей частью *не* даны, нужна феноменология»[1].

Смею предположить, что трудности при такой постановке вопроса, которую предлагает автор *Онтологии феномена,* в рамках хайдеггеровского онтологического начинания заключаются вовсе не в «субъективности» или мнимой (или действительной) «непосредственности данности» феноменов. Трудности эти заключаются в том, что посредством феноменального (т. е. такого себя из себя самого показывающего, которое также имеет в себе тенденцию к сокрытию) раскрывается бытие в его отличии от сущего (поэтому я и не стал бы характеризовать сущее как феноменальное), а стало

быть, дальнейший вопрос о бытии феноменов как того, что модально характеризует само бытие, является абсурдным. Думаю, что именно здесь, ставя вопрос о бытии феномена как феномена, П.А. Сафронов действительно выходит за пределы той онтологической установки, которая реализуется в фундаментальной онтологии Хайдеггера.

Далее, опираясь на результаты критики предшествующих феноменологических концепций феноменального и используя вместе с тем их решающие достижения, Петр Александрович набрасывает в главе III основные черты учреждаемой им онтологии. Здесь, намереваясь дистанцироваться от прежних трансценденталистских теорий феноменального, он заявляет: «Учение о феномене, контуры которого мы здесь хотели бы очертить, напротив, пытается помыслить опыт как *гетерогенное, децентрированное* целое, образованное множеством становящихся и исчезающих взаимодополнительных соотношений…» (с. 58). По этому высказыванию хорошо заметно и то, что перестройка онтологии в данном случае напрямую ставится в зависимость от пересмотра понимания соотношения онтологического и эмпирического, что в свою очередь предполагает переосмысление опыта как такового. (Заявления о сближении онтологии и определённым образом понятого опыта, отчасти дающие ключ к содержательному пониманию посттрансцендентального, даются в самом общем виде уже в начале работы, во введении (см. с. 5 и далее).)

Будучи ориентированной на опыт, а не на условия его возможности, сама онтология феномена, по мысли её создателя, поскольку она (как именно онтология) не может сводиться только к опыту, рассматривается в качестве определённой концептуальной аккумуляции всякий раз децентрированного целого: «Учение о феномене оказывается в таком случае *аккумуляцией* концептуальных напряжений, возникающих при попытке последовательно отобразить флуктуации опыта» (с. 75). Показательным и, надо полагать, связанным с заявляемым посттрансцендентализмом онтологии феномена признаком является и то, что она не выясняет заранее заданную структуру, делающую возможный опыт возможным; в отличие от традиционного трансцендентализма эта онтология претендует на то, чтобы иметь дело с *невозможным опытом*. А потому для неё ключевым понятием является понятие *трансгрессивности* (см. с. 91). При этом опыт невозможного понимается П.А. Сафроновым как «та ситуация, в которой приоткрывается подвижность мира» (там же).

В итоге общие размышления о посттрансцендентальной трансгрессивной онтологии феномена приводят к попытке апплицировать предлагаемые принципы нового учения о феномене к теории культуры (см. гл. III, § 4). Создаётся даже впечатление, что единственным возможным способом реализации предлагаемой онтологии феноменального способна быть исключительно теория культуры или, как её *ad hoc* точнее именует П.А. Сафронов, *феномено-*

логическая культурология. Это наименование оказывается точнее, поскольку так понятая онтология феномена уже не является неким набором формальных положений, которые с опозданием только ещё применяются к тому или иному заранее данному региону (например, региону культуры): то, что испытывается в трансгрессивном опыте, вообще не может быть регионально опредмечено (см. с. 77). В силу этого предлагаемая П.А. Сафроновым онтология вообще не претендует на то, чтобы быть некоторой системой (безразлично, замкнутой или принципиально открытой) положений о бытии феноменального. Онтология феномена – это постоянно возобновляемая для каждого отдельного случая *практика* раскрытия осмысленного мира (то есть культуры), не подчинённая никакой «всепроницающей логике», «единой оси». В своей работе такого рода децентрацию, правда, в несколько ином отношении, П.А. Сафронов именует *асимметричным сдвигом* (см. с. 83).

Сам автор *Онтологии феномена* реализует свои методологические установки на примере романа *Обломов* И.А. Гончарова (см. гл. III, § 4 монографии). В данном случае дело заключается не в истолковании классического произведения словесности, будь это истолкование феноменологическим, герменевтическим, психоаналитическим или каким-то ещё, а в актуальном осуществлении онтологии, характеризующейся «когитальной непосредственностью, обусловленной отсутствием отсрочки между актуальным переживанием и встраиванием его в порядок рефлексии» (с. 107).

К сожалению, эта работа, достаточно проницательно в философском отношении задуманная, производит впечатление излишней беглости и схематичности, что отчасти мешает ей быть достаточной иллюстрацией тех содержательных и методологических положений, которые конституируют «новое учение о феномене». Я считаю, что, даже несмотря на иллюстративный характер этого периода размышлений П.А. Сафронова, показу онтологического смысла анализируемого произведения искусства следовало бы уделить значительно больше времени и места в монографии.

Заключение к монографии *Онтология феномена* выполнено очень собранно; там действительно можно почерпнуть основные теоретические тезисы посттрансцендентальной онтологии феномена. Кроме того, оно способно служить прекрасным путеводителем по содержанию монографии для читателей, которые в ходе освоения таковой увлеклись отдельными примерами или отступлениями (которых в книге более чем достаточно, так что некоторые из них нередко оказываются совершенно излишними) и потеряли основную нить рассуждения.

Оценивая книгу в целом, хочется сказать, что она производит впечатление смелой *декларации*, которой недостаёт детализации и опосредствующих обоснований (насколько таковые вообще допускаются посттрансцендентальной онтологией). У этого исследования, безусловно, есть перспективы, проработка которых потребует значительной выдержки. Я сам не уверен в возможности

претворения в действительность того вида онтологии, который П.А. Сафронов называет посттрансцендентальным. Не только потому, что не допускаю отсутствия «отсрочки между актуальным переживанием и встраиванием его в порядок рефлексии» для любого рода конечности, но и потому, что, на мой взгляд, дело идёт как раз о пересмотре понятий трансцендентального и трансцендентализма применительно к онтологической работе. (Как раз о том, чего мне недоставало при чтении книги *Онтология феномена*.) Я думаю, что, только выявив для себя все возможности трансцендентального рассмотрения, которое, очевидно, может быть намного шире, нежели трансцендентализм Канта, а стало быть, трансцендентализм Гуссерля, Кассирера или Хайдеггера, и исчерпав их в действительно онтологической работе, можно заявлять о посттрансцендентализме, по крайней мере, как о проекте. Проекте, в котором ещё предстоит открывать какие бы то ни было положительные содержания, не связанные негативно с тем, что посттрансцендентализм собственно отрицает. В этом смысле я также предполагаю, что для того, что в монографии обозначено именем «посттрансцендентального», ещё только предстоит, но предстоит с необходимостью подыскать собственное положительное наименование.

Тем не менее, мне хотелось бы пожелать удачи автору *Онтологии феномена*, если он предпримет дальнейшую разработку содержащейся в монографии декларации посттрансцендентальной онтологии. Эта разработка могла бы показать, что в своём предположении о недостаточной выявленности всех возможностей онтологического трансцендентализма я ошибался. За её осуществлением как исследователь, работающий в области философской онтологии, я следил бы с неподдельным интересом.

Андрей Паткуль

Примечание

1 Хайдеггер М. *Бытие и время* / Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 36. В связи с критикой представления *непосредственности данности* феноменов в феноменологическом смысле также см.: Хайдеггер М. *Пролегомены к истории понятия времени* / Пер. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1998. § 9.

МАКС ИМДАЛЬ
ОПЫТ ДРУГОГО ВИДЕНИЯ. ИСКУССТВО ДЕСЯТИ ВЕКОВ ГЛАЗАМИ СОВРЕМЕННОСТИ

Избранные статьи. Киев: Курс, 2008. 486 с.
Перевод с немецкого А. Вайсбанд



Подзаголовок этой книги легко может ввести в заблуждение. Поскольку сразу наводит на мысль о том, что перед тобой – нечто вроде очередного связного изложения истории изобразительного искусства, осмысленной в некой новой перспективе. В действительности же в представленных здесь статьях речь по большей части идёт об аналитических описаниях *конкретных* произведений, которые, как правило, не ставят во главу угла выявление определённых исторических тенденций и связей. Ибо основным содержанием этих описаний (что может быть сложнее для искусствоведа?) является само описание. А основной целью – совершенствование искусства видеть. В этом смысле книгу лучше было бы назвать даже не «опытом», а *«школой другого видения»*. Или – *«школой интерпретации»*.

Статьи располагаются в хронологическом порядке (от оттонских миниатюр до конкретной пластики 1970-х гг.), причём структура их упорядочения символически отображается уже на обложке книги. Так, фрагмент фрески Джотто «Воскрешение Лазаря» указывает на первую часть – раздел, посвященный так называемому «традиционному» изобразительному искусству. Сюда вошли статьи об уже упомянутых оттонских миниатюрах, избранных фресках Джотто, пейзажах Доменикино, Ван Блёмена и Клода Лоррена, груп-

повых портретах Рембрандта и Халса, а также о «Мельнице» Рёйсдала и «Манне небесной» Пуссена.

Рисунок Пикассо (взгляд изображенной здесь женщины словно бы встречается на обложке со взглядом воскрешающего Лазаря Христа) представляет объединенные во второй части статьи об изобразительном искусстве первой половины XX века. Среди художников, интерпретируемых здесь, – Дега, Мане, Сезанн, Брак, Пикассо и Делоне.

Наконец, «Структурная констелляция» Альберса отсылает к составляющим третью часть книги текстам об искусстве второй половины XX века. Её главные персонажи, помимо самого Альберса, – Джакометти, Стела, Ньюмен, Юккер, Серра, Агама, Крике и художники поп-арта. Итого, две трети издания посвящаются современному искусству. То есть предмету, искусствоведческая литература о котором (во всяком случае, литература на русском языке) является пока большой редкостью. Эти две трети можно бы назвать *«школой понимания современного искусства»*. Или даже *«школой современности»*.

Личность и мысль автора объединенных в книге статей – практически неизвестного белорусскому читателю немецкого искусствоведа Макса Имдаля (1925–1988) – должны, по замыслу издателей, представить два обширных текста. Первый – написанная незадолго до его смерти и помещённая в самом начале книги «Автобиография». Второй текст – статья *Ещё раз от переводчика, или Почему Имдаль*, занимающая место послесловия.

Между тем человеку, стремящемуся для начала составить некое общее представление об искусствоведческой работе Имдаля, следует прежде всего обратиться даже не к этим текстам, а к более чем подробному (23 страницы!) предметному указателю, помещённому в самом конце книги. Поскольку он наилучшим образом представляет как круг интересующих автора проблем, так и характерные для него подходы к их осмыслению. Здесь, прежде всего, речь идёт о проблемах зрительного восприятия (длинные столбцы оборотов со словами «видение», «восприятие», «зрительное (оптическое) восприятие», «созерцание», «зритель», «оптическое» и «глаз»), которым Имдаль уделял исключительное внимание. А также заключён целый ряд новых понятий и вопросов, большинство из которых сформулировано автором под влиянием его исследований современного искусства. Имею в виду, к примеру, вопросы о соотношении «иконографии», «иконологии» и «иконики», о «диалектике видящего и узнающего видения», о различных типах отношений между «предметом и автономной конструкцией картины», взаимодействии «случайности и композиции», о выявлении в произведении «различных модусов и степеней необходимости», «незаместимости (несубституируемости) видения» и пр.

Ещё более показательной, впрочем, является и работа Имдаля над вполне традиционными искусствоведческими понятиями, как-то «пространство», «время», «цвет», «свет», «композиция»,

«линия», «плоскость» или «перспектива». Поскольку эта работа наглядно демонстрирует его способность к исключительно точному и дифференцированному видению-описанию художественного произведения, равно как и его стремление создать для своих ангажированных, часто несущих печать его личности интерпретаций некий надежный, объективный фундамент. Из указателя мы узнаем, к примеру, о том, что автор исследует соотношение «перспективной проекции» и «планиметрической композиции» картины; проводит разграничение между «отрицанием» и «трансформацией» «ограниченного плоскостного континуума картины»; противопоставляет «отображение» света его «эвокации» с помощью цвета; исследует феномены «растяжения», «дифференциации» или «контаминации» времени; различает «автономно-орнаментальную» и «нарративно-повествовательную» линии; анализирует различные «ступени активизации глаза с помощью цвета»; разграничивает конечность картины «как абсолютную» и «относительную ценность»; исследует феномены «снятия в одновременности» последовательности изображённых на картине событий и др.

Тем самым отображённая в предметном указателе проблематика «Опыта другого видения» является прекрасной иллюстрацией того, что Имдаль, которого в первую голову интересовало конкретное произведение и инструменты, позволяющие его «реализовать», сумел внести существенный вклад в совершенствование и систематизацию категориального аппарата искусствоведческой науки. В этом смысле книгу, представляющую русскоязычному читателю некоторые из его парадигматических интерпретаций, можно было бы назвать *«школой систематического искусствознания»*. А может быть даже – его «*основами*».

По вопросам приобретения книги обращайтесь по адресу: kurs.ua@googlemail.com.



Постсоветская публичность: Беларусь, Украина. Сборник научных трудов под редакцией В. Фурса. – Вильнюс : ЕГУ, 2008. – 224 с.

ISBN 978-9955-773-14-6.

Сборник научных работ белорусских и украинских авторов представляет собой результат выполнения международного исследовательского проекта. В книге рассматриваются различные аспекты публичности в постсоветских контекстах: публичная сфера в структуре и динамике постсоветских обществ, публичность и политика, медиатизация публичной сферы (масс-медиа, WWW), политические импликации художественной публичности и др.

Книга рассчитана на специалистов – философов, политологов, социологов – и широкую публику, интересующуюся проблемами постсоциалистического развития.



Е. Борисов, И. Инишев, В. Фурс

Практический поворот в постметафизической философии.

Т. 1. Вильнюс : ЕГУ, 2008. – 212 с.

ISBN 978-9955-773-19-1.

Книга открывает серию «Элементы практической философии», посвященную выяснению сути и последствий «практического поворота», осуществленного в современной философии. На материале философии языка и социально-критической философии в книге анализируется внутренняя «практизация» теоретического ядра философского знания. Показывается, что вызванное «практическим поворотом» переопределение понятия философии означает, прежде всего, «посюстороннюю» привязанность философского мышления к опыту, медиальное понимание опыта и перформативность философской «теории». Книга ориентирована как на специалистов, так и на более широкий круг читателей, интересующихся современным пониманием философии.

Call for papers

IN STATU NASCENDI: PHENOMENOLOGY, PEDAGOGY, PSYCHOTHERAPY

Sixth Central and Eastern European Conference on Phenomenology

28 October – 1 November 2009, Vilnius

The conference must have interdisciplinary character and is aimed at clarifying the heuristic potential as well as the limits of the phenomenological method in the fields of pedagogy and psychotherapy. They are the fields, where corresponding theoretical reflection is immediately rooted in a certain social-cultural practice which, in its turn, deals with becoming and 'renaissance' of the Self. Moreover pedagogy and psychotherapy are intersubjective experiences of a special kind because both of them presuppose a constitutive asymmetry which conditions the very possibility of helping the Other in her/his self-renewal. What does the contribution of phenomenology to pedagogical and psychotherapeutic activity consist in? To what extent does (or should) the pedagogical/psychotherapeutic work involve the phenomenological one? These questions must be answered in the dialogue of the representatives of philosophy as well as psychology and pedagogy.

Topics for discussions:

1. The most important contributions of the (existential-)phenomenological philosophy to the development of the contemporary pedagogical reflections and psychotherapy.
2. Therapeutic potential of phenomenology.
3. The structural homology between the pedagogical experience and the psychotherapeutic one and its methodological meaning.
4. The heuristic potential and limits of the phenomenological method. Possibility and necessity of its cooperation with other methods (e.g. psychoanalysis, communicative theory) for the purpose of understanding and desirable transformation of the pedagogical and psychotherapeutic practices.
5. The relations between upbringing and psychotherapy for children.
6. Sexual and age differences as a social-anthropological *a priory* of the pedagogical activity.
7. Ethics of the pedagogical/psychotherapeutic practice. Normalizing and violence.
8. Transformation of pedagogical practice in the post-traditional (information) society.
9. Upbringing and psychotherapy in the a-religious world.

Conference is organized by:

Center for Philosophical Anthropology of the European Humanities University (Vilnius); Psychiatric Clinic of the University of Heidelberg; Department of Philosophy and Political Theory of Vilnius Gediminas Technical University; Lithuanian Association for Phenomenology

Organizers:

Prof. Thomas Fuchs (Heidelberg)
Prof. Tatiana Shchyttsova (Minsk/Vilnius)
Assoc. Prof. Tomas Kačerauskas (Vilnius)

The presentations are expected to be delivered in English or German and kept within 30 minutes.

Deadline for submission of proposals is May 1st, 2009.

Please e-mail attached abstract (300-400 words) and short CV in doc. or rtf. format to:

shchyttsova@ehu.lt

Tomas.Kacerauskas@hi.vgtu.lt

All submitters will have received an answer by June 1st, 2009.

Further information will be published on the website of the conference **starting from the year 2009** (see: http://topos.ehu.lt/)

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 1 п.л.), рецензии (до 0,5 п.л.) и переводы (при наличии авторских прав). Материалы можно представлять на русском, белорусском, английском, немецком или французском языках.

Статьи должны сопровождаться краткой (до 250 слов) аннотацией на английском языке с указанием (на англ.) имени автора, названия и 5 ключевых слов. Материалы присылать в формате «doc» или «rtf». Ссылки и примечания оформляются как концевые сноски и даются вместе под заглавием *Примечания*. Примеры оформления цитат см. ниже. В сведениях об авторе просим указать: город/страну, ученую степень и звание (если есть), институциональную принадлежность (если есть), адрес эл. почты.

Материалы присылать по адресу: journal.topos@ehu.lt

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Manuscripts should be addressed to: journal.topos@ehu.lt

Contributions can be presented in English, German, French, Russian and Belarusian. They should not exceed 40.000 characters for articles and 20.000 characters for reviews.

Contributions should be sent in doc or rtf format. Authors do the proofreading of their texts.

The author should include an abstract of the article of no more than 250 words as well as five keywords in English. Please attach also a short CV (grade, position, institution, E-mail). For notes and references, only endnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers using the automatic footnote feature in Word (*e.g.* according to Wiehl[3]). Citations and literature should be put down according to the rules applied in the examples listed below:

1. Toulmin S. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press 1992, p. 31.
2. Held K. *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit* // C. Jamme und O. Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1989, S. 13–39.
3. Wiehl R. *Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode // Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45 (2003), S. 10–20.
4. Вальденфельс Б. *Феномен чужого и его следы в классической греческой философии // Топос*, 2 (2002), с. 4–21.
5. Хайдеггер М. *Бытие и время*, Пер. В.В. Бибихина, Москва: Ad Marginem 1997, с. 43.
6. Toulmin, op. cit., p. 32.
7. Ibid., p.15.
8. Хайдеггер, указ.соч., с. 54.
9. Там же, с. 78.